ERICH FROMM

OMUL PENTRU SINE

O CERCETARE
ASUPRA
PSIHOLOGIEI
MORALEI

ERICH FROMM

OMUL PENTRU SINE

O CERCETARE ASUPRA PSIHOLOGIEI MORALEI

EDITURA TREI

2017

Autor: Erich Fromm

Titlul original: Man for Himself

An Inquiry Into the Psychology of Ethics
Copyright © 1947

Originally published under the original English language title MAN FOR HIMSELF by Rinehart, New York, 1947

Copyright © Editura Trei, 2017 pentru prezenta ediție

O.P. 16, Ghişeul 1, C.P. 0490, Bucureşti
Tel.: +4 021 300 60 90 ; Fax: +4 0372 25 20 20
e-mail: comenzi@edituratrei.ro
www.edituratrei.ro

ISBN (print): 978-606-719-824-9
ISBN (epub): 9786064002471

EDITORI
Silviu Dragomir
Vasile Dem. Zamfirescu

DIRECTOR EDITORIAL
Magdalena Mărculescu

REDACTOR

Victor Popescu

DESIGN
Alexe Popescu

DIRECTOR PRODUCȚIE
Cristian Claudiu Coban

DTP
Mihaela Gavriloiu

CORECTURĂ
Roxana Nacu
Maria Muşuroiu

Conținutul acestei lucrări electronice este protejat prin copyright (drepturi de autor), iar cartea este destinată exclusiv utilizării ei în scop privat pe dispozitivul de citire pe care a fost descărcată. Orice altă utilizare, incluzând împrumutul sau schimbul, reproducerea integrală sau parțială, multiplicarea, închirierea, punerea la dispoziția publică, inclusiv prin internet sau prin rețele de calculatoare, stocarea permanentă sau temporară pe dispozitive sau sisteme cu posibilitatea recuperării informației, altele decât cele pe care a fost descărcată, revânzarea sub orice formă sau prin orice mijloc, fără consimțământul editorului, sunt interzise. Dreptul de folosință al lucrării nu este transferabil.
Drepturile de autor pentru versiunea electronică în formatele existente ale acestei lucrări aparțin persoanei juridice Editura Trei SRL.

Fiți lumini pentru voi înşivă
Fiți propriul sprijin
Păstrați în voi adevărul,
Singura lumină.

Buddha

Spusele adevărate vor părea mereu paradoxale, dar nicio altă învățătură nu le poate lua locul.

Lao Zi

Cine sunt aşadar adevărații filosofi?
Cei ce iubesc şi văd adevărul.

Platon

Poporul Meu va pieri, pentru că nu mai cunoaşte pe Domnul.
Şi pentru că tu ai trecut cu vederea cunoaşterea Domnului,
Eu te voi da la o parte.

Osea

Calea care, după cum am arătat, duce încoace pare foarte dificilă, însă poate fi găsită. Trebuie în realitate să fie greu, pentru că doar rar e descoperită; căci dacă salvarea ar fi la îndemână şi ar putea fi descoperită fără multă trudă, cum ar putea să fie

trecută cu vederea de aproape toată lumea? Însă lucrurile nobile sunt dificile din fire.

Spinoza

Cuvânt-Înainte

Cartea de față continuă, din multe puncte de vedere, volumul meu *Fuga de libertate*[1], în care am încercat să analizez fuga omului modern de sine şi de propria libertate; aici discut problemele eticii, normelor şi valorilor, care conduc la realizarea sinelui uman şi a potențialităților sale. Inevitabil, anumite idei din *Fuga de libertate* sunt reluate în această carte, şi, deşi am încercat, pe cât de mult am putut, să scurtez discuțiile care se suprapun, nu am reuşit să le omit cu desăvârşire. În capitolul despre natura omenească şi caracter, discut subiecte de caracterologie ce nu au fost abordate în cartea mai veche, dar vorbesc doar pe scurt despre problemele discutate acolo. Cititorul care doreşte să aibă o imagine completă a caracterologiei mele trebuie să citească ambele cărți, chiar dacă acest lucru nu e necesar pentru înțelegerea acestui volum.

Mulți cititori poate vor fi surprinşi de faptul că un psihanalist se ocupă de probleme de etică şi mai ales că îmbrățişează ideea că psihologia nu numai că trebuie să demaşte judecățile etice greşite, ci poate şi să întemeieze norme de conduită obiective şi valide. Această poziție

[1] Volum tradus în 2016 la Editura Trei (*N. red.*).

contrastează cu tendința dominantă în psihologia modernă, ce pune accentul pe „ajustare”, nu pe „bine”, plasându-se în tabăra relativismului etic. Experiența mea de psihanalist practicant mi-a confirmat convingerea că problemele etice nu pot fi lăsate deoparte în studiul personalității, nici din punct de vedere practic, şi nici din punct de vedere teoretic. Judecățile de valoare pe care le facem ne determină acțiunile, iar de validitatea lor depinde sănătatea mentală şi fericirea noastră. A pune judecățile de valoare în rândul diverselor raționalizări ale dorințelor inconştiente iraționale, chiar dacă pot fi şi aşa ceva, restrânge şi distorsionează imaginea personalității ca întreg. În ultimă instanță, nevroza însăşi este un simptom al eşecului moral (însă „ajustarea” nu e nicicum un simptom al desăvârşirii morale). În multe cazuri, un simptom nevrotic exprimă un conflict moral, iar succesul efortului terapeutic depinde de înțelegerea şi soluționarea problemei etice a persoanei.

Despărțirea psihologiei de etică este de dată relativ recentă. Marii gânditori umanişti din trecut, pe ale căror opere se bazează această carte, erau filosofi şi psihologi; credința lor era că înțelegerea naturii umane şi înțelegerea valorilor şi normelor care să-i guverneze viața erau interdependente. Freud şi şcoala sa, pe de altă parte, deşi au avut o contribuție inestimabilă la progresul gândirii etice, datorită demontării judecăților de valoare iraționale, au adoptat o poziție relativistă cu privire la valori, fapt ce a avut un impact negativ nu doar asupra dezvoltării teoriei etice, dar şi asupra progresului psihologiei înseşi.

Cea mai importantă excepție de la această tendință în psihanaliză este C.G. Jung. El a recunoscut că psihologia şi psihiatria sunt strâns legate de problemele morale şi filosofice ale omului. Cu toate că recunoaşterea aceasta e în sine foarte importantă, abordarea filosofică a lui Jung a condus doar la o reacție împotriva lui Freud, şi nu la o

psihologie înclinată spre filosofie care să meargă dincolo de Freud. Pentru Jung, „inconştientul” şi mitul au devenit noi surse de revelaţie, ce aveau pretenţia de a fi superioare gândirii raţionale din simplul motiv al originii lor nonraţionale. Puterea religiilor monoteiste occidentale, ca şi cea a marilor religii ale Indiei şi Chinei provine din preocuparea pentru adevăr şi din pretenţia fiecăreia de a fi credinţa adevărată. Deşi această convingere dă naştere la o intoleranţă fanatică faţă de alte religii, ea a sădit simultan în aderenţii şi oponenţii săi respectul pentru adevăr. Admiraţia sa eclectică pentru orice religie l-a făcut pe Jung să abandoneze căutarea adevărului în teoria sa. Toate sistemele, toate miturile şi simbolurile au o valoare egală pentru acesta, numai să fie nonraţionale. El e relativist cu privire la religie – iar această abordare constituie partea negativă şi nu opusul relativismului raţional, pe care îl combate cu atâta ardoare. Acest iraţionalism, fie că e îmbrăcat în termeni psihologici, filosofici, rasiali, fie politici, nu constituie un progres, ci e reacţionar. Eşecul raţionalismului din secolele optsprezece şi nouăsprezece nu s-a datorat credinţei sale în raţiune, ci obtuzităţii concepţiilor sale. Greşelile unui raţionalism unilateral nu pot fi îndreptate de şi mai puţină raţiune, ci de mai multă, ca şi de o căutare neostoită a adevărului – iar aici nu ne ajută cu nimic obscurantismul pseudoreligios.

Psihologia nu poate fi ruptă de filosofie, şi nici etica de sociologie sau de economie. Faptul că am subliniat în această carte problemele filosofice ale psihologiei nu înseamnă că am ajuns să cred că factorii socioeconomici sunt mai puţin importanţi: această abordare unilaterală este în întregime dictată de forma de prezentare, şi sper să public un alt volum de psihologie socială care să se concentreze asupra interacţiunii factorilor psihologici cu cei socioeconomici.

Poate părea că psihanalistul, care poate să observe tenacitatea şi încăpăţânarea aspiraţiilor iraţionale, va trebui să adopte o perspectivă pesimistă asupra capacităţii omului de a se autoguverna şi de a se elibera din robia pasiunilor iraţionale. Trebuie să mărturisesc faptul că în munca mea analitică am fost tot mai impresionat de fenomenul opus: de puterea aspiraţiilor spre fericire şi sănătate, care fac parte din înzestrarea naturală a omului. „Vindecarea" înseamnă eliminarea obstacolelor ce stau în calea realizării lor. Există mai puţine motive să ne mirăm de existenţa a atât de multor nevrotici, cât de fenomenul atât de multor oameni care sunt relativ sănătoşi, în ciuda influenţelor nefavorabile la care sunt expuşi.

Pare oportună o avertizare. Mulţi oameni de azi aşteaptă de la cărţile de psihologie să le ofere reţete pentru „fericire" ori „pace sufletească". Această carte nu conţine niciun astfel de sfat. Ea e o încercare teoretică de a clarifica problema eticii şi psihologiei; scopul său e mai degrabă de a-l face pe cititor să se autointerogheze decât să-l liniştească.

Nu pot să exprim îndeajuns de mult cât de îndatorat sunt prietenilor, colegilor şi discipolilor, care m-au stimulat şi mi-au făcut sugestii ce m-au ajutat să scriu volumul de faţă. Totuşi, doresc să-mi exprim recunoştinţa mai ales faţă de cei care au contribuit direct la definitivarea acestui volum. Nepreţuit a fost mai ales ajutorul dlui Patrick Mullahy; el şi dr. Alfred Seidemann au făcut un număr de sugestii stimulante, dar şi de critici referitoare la temele filosofice abordate în carte. Sunt foarte îndatorat profesorului David Riesman pentru multe sugestii constructive şi dlui Donald Slesinger, care a contribuit mult la cursivitatea manuscrisului. Cel mai mult sunt însă dator soţiei mele, care m-a ajutat să-mi revizuiesc manuscrisul şi care a făcut multe sugestii importante referitoare la organizarea şi conţinutul cărţii; mai ales concepţia despre aspectele

pozitive şi negative ale orientării neproductive e îndatorată mult sugestiilor sale.

Doresc să mulţumesc şi editorilor revistelor *Psychiatry* şi *American Sociological Review* pentru permisiunea de a folosi în acest volum articolele mele „Egoism şi iubire de sine”, „Credinţa ca trăsătură de caracter” şi „Originile individuale şi sociale ale nevrozei”.

I

Problema

„Dar sufletul se hrăneşte cu ceva, Socrate?” – „Desigur! Cu învăţături”, am zis eu. „Şi să luăm seama ca nu cumva sofistul să ne înşele lăudând cele ce vinde, aşa cum fac cei ce vând hrana pentru trup, negustorii mai mari sau mai mici. Căci aceştia, neştiind ce e bun şi ce e rău pentru trup, dintre mărfurile pe care le aduc, atunci când le vând, le laudă pe toate deopotrivă, iar cumpărătorii lor sunt la fel de neştiutori, afară de cazul că vreunul dintre ei se întâmplă să fie instructor de gimnastică sau medic. Tot astfel şi cei care răspândesc diferite învăţături prin cetăţi, vânzându-le ca pe o marfă şi făcând negustorie, laudă întotdeauna, celui doritor să ia, toate cele ce au de vânzare; dar adesea, o! bunule, nu ştiu nici ei ce e bun şi ce e vătămător pentru suflet din cele ce vând. La fel şi cei care cumpără de la ei, dacă nu cumva se întâmplă ca vreunul să se priceapă la îngrijirea sufletului. Prin urmare, dacă se întâmplă să ştii ce e bun şi ce e rău dintre acestea, atunci poţi cumpăra în deplină siguranţă învăţături de la Protagoras sau de la oricare altul; dacă nu, ai grijă, dragul meu, să nu te pui în primejdie jucând la zar lucrurile cele mai de preţ. Căci mult mai mare este pericolul la cumpărarea învăţăturilor decât la cumpărarea alimentelor.

— Platon, „Protagoras”[2]

Spiritul mândru şi optimist a constituit nota distinctivă a culturii occidentale din ultimele câteva secole: mândria că raţiunea e un instrument cu care omul înţelege şi stăpâneşte natura; optimismul că speranţele cele mai îndrăzneţe ale umanităţii se vor îndeplini, că se va ajunge la cea mai mare fericire pentru cel mai mare număr de oameni.

Mândria omului nu e lipsită de temei. Prin meritele raţiunii sale, omul a construit o lume materială ale cărei realităţi întrec până şi visurile şi viziunile din poveşti şi utopii. El stăpâneşte energii fizice care vor da speciei umane posibilitatea de a-şi asigura condiţiile materiale necesare pentru o existenţă demnă şi productivă şi, deşi multe din ţelurile sale nu au fost încă atinse, aproape sigur ele rămân accesibile, iar *problema producţiei* – care a fost problema trecutului – e rezolvată, în principiu. Acum, pentru prima oară în istorie omul poate vedea că ideea unităţii speciei umane şi de cucerire a naturii în folosul omului nu mai sunt un vis, ci o posibilitate realistă. Nu e oare el îndreptăţit să fie mândru şi să aibă încredere în sine şi în viitorul umanităţii?

Însă omul modern se simte neliniştit şi din ce în ce mai nedumerit. Munceşte şi face eforturi, însă îşi dă vag seama de sentimentul de inutilitate al activităţilor sale. În vreme ce puterea sa asupra materiei creşte, el se simte neputincios în viaţa sa individuală şi socială. Deşi creează mijloace noi şi din ce în ce mai bune de a îmblânzi natura, a ajuns să fie prins în plasa respectivelor mijloace şi a pierdut din vedere scopul, singurul ce le oferă sens – *omul însuşi*. A devenit

---

[2] Platon, „Protagoras”, trad. Ştefan Bezdechi, în Platon, *Opere*, vol. I (Bucureşti: Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1975), p. 428.

stăpânul naturii, dar în paralel a ajuns sclavul maşinii pe care el însuşi a construit-o. În pofida cunoaşterii pe care o are despre materie, el ignoră cele mai importante şi mai fundamentale probleme ale existenţei umane: ce e omul, cum ar trebui să trăiască şi cum energiile fantastice din *interiorul* omului pot fi eliberate şi folosite în mod constructiv.

Criza omului contemporan a condus la o abandonare a speranţelor şi ideilor Iluminismului, sub auspiciile cărora a început progresul nostru economic şi politic. Însăşi ideea de demnitate şi putere a omului e etichetată drept o iluzie copilărească, iar în loc e predicat „realismul", un nou termen pentru lipsa extremă de încredere în om. Ideea de demnitate şi de putere care i-a dat omului forţa şi curajul necesare pentru giganticele sale realizări din ultimele câteva secole e atacată, sugerându-se că trebuie să ne întoarcem la acceptarea neputinţei şi lipsei de importanţă, ce ar caracteriza în ultimă instanţă omul. Această idee ameninţă să distrugă înseşi rădăcinile din care a crescut cultura noastră.

Ideile Iluminismului i-au arătat omului că se poate încrede doar în propria raţiune ca ghid pentru stabilirea unor norme etice valide şi că se poate baza pe sine, fără a avea nevoie de vreo revelaţie ori de autoritatea bisericii, ca să ştie binele şi răul. Mottoul Iluminismului a fost „îndrăzneşte să ştii", adică „ai încredere în cunoaşterea ta", şi el a devenit un stimulent pentru eforturile şi realizările omului modern. Îndoielile crescânde cu privire la autonomia şi raţiunea umană au creat o stare de confuzie morală, în care omul e lipsit de călăuzirea revelaţiei ori a raţiunii. Rezultatul constă în acceptarea unei poziţii relativiste, potrivit căreia judecăţile de valoare şi normele etice sunt chestiuni care ţin exclusiv de gusturi şi preferinţe arbitrare, iar pe acest tărâm nu putem spune nimic. Însă din moment ce omul nu poate

trăi fără valori şi norme, un astfel de relativism face din el o pradă uşoară pentru sistemele de valori iraţionale. El se întoarce la poziţia pe care grecii, anticii, creştinismul, Renaşterea şi Iluminismul de secol optsprezece au depăşit-o. Nevoile statului, entuziasmul pentru calităţile magice ale liderilor puternici, maşinile puternice şi succesul material au devenit sursele normelor şi judecăţilor de valoare.

Trebuie oare să lăsăm lucrurile aşa? Trebuie oare să alegem între religie şi relativism? Trebuie să acceptăm retragerea raţiunii din chestiunile etice? Va trebui cumva să credem că alegerea între libertate şi sclavie, iubire şi ură, adevăr şi falsitate, integritate şi oportunism, viaţă şi moarte e doar rezultatul unor multiple preferinţe subiective?

Mai există în realitate o alternativă. Putem formula norme etice valide numai prin intermediul raţiunii omeneşti. Omul e capabil să discearnă şi să facă judecăţi de valoare la fel de valide ca orice altă judecată provenind din raţiune. Marea tradiţie a gândirii etice umaniste stă la baza sistemelor de valori *bazate* pe autonomia umană şi raţiune. Aceste sisteme au fost construite pornind de la premisa că, pentru a şti ce e bine şi ce e rău pentru om, va trebui să cunoaştem natura umană. De aceea, ele erau fundamental şi cercetări psihologice.

Dacă etica umanistă se fundamentează pe cunoaşterea naturii omului, psihologia modernă şi mai ales psihanaliza ar fi trebuit să fie unul din stimulii cei mai puternici pentru dezvoltarea eticii umaniste. Însă deşi psihanaliza a adăugat foarte mult la cunoaşterea omului, nu ne-a sporit şi cunoaşterea modului în care omul trebuie să trăiască şi a ce trebuie să facă. Principala *funcţie* a psihanalizei a fost „demascarea”, şi demonstrarea faptului că judecăţile de valoare şi normele etice sunt expresii raţionalizate ale dorinţelor şi fricilor iraţionale, uneori inconştiente, aşa încât aceste judecăţi şi norme nu pot pretinde o validitate

obiectivă. Deşi această demascare a fost în sine extrem de valoroasă, a devenit treptat sterilă, pe măsură ce nu reuşea să treacă dincolo de simpla critică.

Psihanaliza, în încercarea de a transforma psihologia într-o ştiinţă a naturii, a făcut greşeala de a separa psihologia de problematica filosofiei şi eticii. A ignorat că personalitatea umană nu poate fi înţeleasă decât dacă luăm în considerare totalitatea omului, inclusiv nevoia lui de a găsi un răspuns la problema sensului propriei existenţe şi de a descoperi normele după care trebuie să trăiască. „Homo psychologicus" al lui Freud e o construcţie la fel de himerică pe cât era „homo oeconomicus" din economia clasică. E imposibil să înţelegem omul şi perturbările sale mentale şi afective fără să înţelegem natura şi valoarea conflictelor morale. Psihologia nu va progresa izolând „natura" de un domeniu aşa-zis „spiritual" şi concentrându-se doar pe prima, ci va evolua doar prin întoarcerea la marea tradiţie a eticii umaniste, ce gândea omul ca o totalitate psiho-spirituală, fiind încredinţată că scopul omului e să fie *el însuşi* şi că pentru aceasta el trebuie să existe *pentru sine*.

Am scris această carte cu intenţia de a reafirma validitatea eticii umaniste, pentru a demonstra că a cunoaşte natura umană nu conduce la relativism, ci, dimpotrivă, la convingerea că sursa normelor pentru conduita etică este de găsit în însăşi natura omului. De asemenea, îmi propun să arăt că normele morale provin din calităţile inerente omului, şi că încălcarea lor conduce la o dezintegrare mentală şi emoţională. Voi încerca să arăt că structura de caracter a personalităţii mature şi integrate, caracterul productiv, este sursa şi baza virtuţii, iar „viciul" înseamnă, în ultimă instanţă, indiferenţă faţă de propria persoană şi automutilare. Nu renunţarea de sine şi nici egoismul, ci iubirea de sine, nu negarea individului, ci afirmarea adevăratului său sine omenesc sunt valorile supreme ale

eticii umaniste. Dacă omul e să creadă în valori, el va trebui să se cunoască şi să conştientizeze capacitatea propriei sale naturi de a genera bine şi productivitate.

II

Etica umanistă: ştiința aplicată a artei de a trăi

> Cândva rabinul Susia se ruga lui Dumnezeu: „Doamne, te iubesc atât de mult, dar nu mi-e destul de frică de tine. Doamne, te iubesc atât de mult, dar nu mi-e destul de frică de tine. Dă-mi teama de tine a unuia din îngerii tăi, care sunt pătrunşi de numele tău înfricoşător".
> Şi Dumnezeu i-a auzit ruga, şi numele Său a pătruns în inima ascunsă a lui Susia, aşa cum se arată îngerilor. Însă la asta, Susia s-a băgat sub pat ca un cățeluş, şi o frică animalică l-a cuprins, până când a urlat: „Doamne, lasă-mă să te iubesc iar ca Susia".
> Şi Dumnezeu l-a auzit şi de data asta[3].

1. Etică umanistă şi etică autoritară

Dacă nu dorim să abandonăm căutarea unor norme de conduită obiectiv valide, aşa cum o face relativismul etic, ce criterii pentru astfel de norme putem găsi? Tipul de criterii depinde de tipul de sistem etic ale cărui norme le studiem.

---

[3] În *Time and Eternity. A Jewish Reader,* coord. de Nabum N. Glatzer (New York: Schoeken Books, 1946).

În mod necesar, criteriile eticii autoritare sunt fundamental diferite de cele din etica umanistă.

În etica autoritară, o autoritate spune ceea ce e bine pentru om şi stabileşte legile şi normele comportamentului; în etica umanistă omul însuşi e atât cel care instituie normele, cât şi cel care li se supune, deci este atât sursa lor formală sau agentul reglementator, dar şi obiectul lor.

Folosirea termenului „autoritar" face necesară clarificarea conceptului de autoritate. Există multă confuzie cu privire la acest concept, deoarece adesea se crede că suntem în faţa unei alternative, aceea de a avea o autoritate dictatorială şi iraţională, ori de a nu avea nicio autoritate. Această dihotomie e însă una înşelătoare. Problema reală este: De ce tip de autoritate avem nevoie? *Autoritatea raţională* îşi are originea în competenţă. Persoana a cărei autoritate e respectată acţionează competent în misiunea care i-a fost încredinţată de cei care i-au dat-o. El nu trebuie să-i intimideze sau să le stârnească admiraţia cu calităţi magice; câtă vreme şi în măsura în care el ajută de o manieră competentă, şi nu abuzează de statutul său, autoritatea sa e bazată pe temeiuri raţionale şi nu are nevoie de vreo teamă iraţională. Autoritatea raţională nu numai că permite, ci chiar impune permanent întrebări şi critici din partea celor care i se supun; ea e întotdeauna temporară, acceptarea sa depinzând de performanţe. Sursa *autorităţii iraţionale*, în schimb, e întotdeauna puterea asupra altor oameni. Această putere poate fi fizică sau mentală, poate fi reală sau doar fictivă, provenind din angoasa şi neajutorarea persoanei care se supune respectivei autorităţi. Puterea, pe de o parte, şi frica, pe de cealaltă, sunt întotdeauna contraforţii pe care se sprijină autoritatea iraţională. Autoritatea nu doar că nu trebuie criticată, ci chiar e interzis să o faci. Autoritatea raţională se bazează pe egalitatea între autoritate şi subiect, diferenţele fiind doar în ce priveşte gradul de cunoaştere sau

de pricepere într-un anumit domeniu. Autoritatea irațională se bazează, prin natura sa, pe inegalitate, ceea ce implică o diferență de valoare. Când folosim expresia „etică autoritară”, ne referim la autoritatea irațională, ca în folosirea curentă a lui „autoritar” – în calitate de cuvânt ce desemnează sistemele totalitare şi antidemocratice. Cititorul îşi va da uşor seama că etica umanistă nu e incompatibilă cu autoritatea rațională.

Etica autoritară poate fi deosebită de cea umanistă prin intermediul a două criterii, unul formal, şi celălalt material. Din punct de vedere formal, etica autoritară neagă omului capacitatea de a şti ce-i rău şi ce-i bine; cel care instituie normele e întotdeauna o autoritate care transcende individul. Un astfel de sistem se bazează nu pe rațiune şi cunoaştere, ci pe teama de autoritate şi pe sentimentul de slăbiciune şi dependență al subiectului; predarea deciziei în mâinile autorității se datorează puterii magice a acesteia din urmă; deciziile sale nu pot şi nu trebuie cercetate. Din punctul de vedere *material* sau al conținutului, etica autoritară răspunde la întrebarea referitoare la ce e bine sau rău în funcție de interesul autorității, şi nu de cel al subiectului; ea e abuzivă, chiar dacă şi subiectul poate profita substanțial de pe urma ei, material sau psihic.

Atât aspectul material, cât şi cel formal al eticii autoritare devin vizibile la debuturile judecății etice la copii şi în judecățile de valoare lipsite de reflexivitate ale adulților obişnuiți. Bazele capacității de a deosebi binele de rău sunt puse în copilărie; mai întâi cu privire la funcțiile fiziologice şi mai apoi cu privire la chestiuni mai complexe de comportament. Copilul dobândeşte un anumit simț al distincției între bine şi rău înainte de a face diferența prin intermediul rațiunii. Judecățile sale de valoare se formează ca urmare a reacției favorabile sau nu a persoanelor importante din viața sa. De aceea, nu e surprinzător că o

expresie aprobatoare sau dezaprobatoare pe fața mamei e suficientă pentru a „învăța” copilul diferența dintre bine şi rău. Factori similari acționează de asemenea în şcoală şi societate. „Bine” e ce aduce laude; „rău” e ce aduce mustrări din partea autorităților sociale sau a majorității celorlalți oameni. Astfel, frica de dezaprobare şi nevoia de aprobare par a fi cele mai puternice şi aproape singurele motive pentru judecata etică. Această presiune afectivă intensă îi împiedică pe copil şi mai târziu pe adult să-şi pună în mod critic problema dacă „binele” dintr-o judecată înseamnă bine pentru el sau pentru autoritate. Autoritățile devin evidente din acest punct de vedere odată ce ne gândim la judecățile de valoare despre lucruri. Dacă eu spun că o maşină e „mai bună” ca alta, e de la sine înțeles că una dintre maşini e calificată ca fiind „mai bună”, deoarece mă slujeşte mai bine ca alta; binele şi răul desemnează cât de util îmi e un lucru. Dacă stăpânul unui câine îl consideră „bun” pe animalul său, acel om se referă la anumite calități ale câinelui care îi sunt utile; de exemplu, dacă satisface nevoia stăpânului de a avea un câine de pază, de vânătoare ori un animal de companie afectuos. *Un lucru e considerat bun dacă e util pentru persoana care îl foloseşte*. Aceleaşi criterii de evaluare pot fi folosite şi în ce priveşte oamenii. Angajatorul consideră bun angajatul de pe urma căruia poate trage foloase. Profesorul poate numi un elev bun dacă e ascultător, nu deranjează şi îl prețuieşte. La fel, un copil poate fi considerat bun dacă e docil şi obedient. Copilul „bun” poate fi speriat şi nesigur pe el, dorind doar să facă plăcere părinților, supunându-se voinței lor, în vreme ce un copil „rău” poate avea o voință proprie şi interese autentice, care nu sunt pe placul părinților.

Evident, aspectele formale şi materiale ale eticii autoritare sunt inseparabile. Autoritatea nu are nevoie să guverneze prin intermediul fricii şi supunerii emoționale decât dacă

vrea să-şi exploateze supusul; ea poate, pe de altă parte, încuraja judecata raţională şi critică, asumându-şi astfel riscul de a fi descoperită ca fiind incompetentă. Însă din cauză că propriile interese sunt în joc, autoritatea porunceşte ca *obedienţa să fie principala virtute şi neascultarea principalul păcat*. Păcatul de neiertat în etica autoritară e rebeliunea, punerea sub semnul întrebării a dreptului autorităţii de a stabili norme şi a axiomei sale că normele stabilite de autoritate sunt în interesul supuşilor. Chiar dacă un ins păcătuieşte, acceptarea pedepsei şi sentimentul lui de vinovăţie îl vor face „bun" la loc, deoarece astfel el acceptă superioritatea autorităţii.

Vechiul Testament oferă un exemplu de etică autoritară în naraţiunea începuturilor istoriei omului. Păcatul lui Adam şi Eva nu e explicat în termenii actului însuşi; a mânca din pomul cunoaşterii binelui şi răului nu era ceva rău prin sine; atât religia creştină, cât şi cea mozaică sunt realmente de acord că a face diferenţa între bine şi rău e o virtute fundamentală. Păcatul a constat în nesupunere, în contestarea autorităţii lui Dumnezeu, care se temea că omul, devenind „asemenea unuia dintre noi, cunoscător al binelui şi răului", ar putea „întinde mâna şi culege din pomul vieţii, devenind nemuritor".

Etica *umanistă*, în contrast cu cea autoritară, poate fi şi ea distinsă pe baza unor criterii formale, cât şi materiale. Din punct de vedere *formal*, ea se bazează pe principiul că doar omul însuşi poate determina care e criteriul pentru virtute şi păcat, nu o autoritate dincolo de el. Din punct de vedere *material*, el se bazează pe principiul că „bine" e ceea ce e bun pentru om, iar „rău" ceea ce îi dăunează; *singurul criteriu al valorii etice e beneficiul omului*.

Diferenţa între eticele umaniste şi cele autoritare e ilustrată de diferitele sensuri ale termenului „virtute". Aristotel foloseşte „virtute" pentru „excelenţă" – excelenţa în

activitatea prin care se realizează potențialitățile respectivului om. „Virtute” e folosit, de exemplu, de Paracelsus ca un sinonim pentru caracteristicile individuale ale fiecărui lucru – cu alte cuvinte, ce îi este propriu unui lucru. O piatră sau un râu posedă fiecare propria virtute, adică o combinație specifică de calități. Virtutea omului, la fel, e însuşi setul de calități caracteristice pentru specia umană, în vreme ce virtutea fiecărei persoane e propria individualitate. El e „virtuos” dacă îşi realizează „virtutea”. Prin contrast, „virtute” în sensul modern este un concept care ține de etica autoritară. A fi virtuos înseamnă renunțare la sine şi obedință, suprimarea individualității în locul realizării sale depline.

Etica umanistă e antropocentrică; nu, desigur, în sensul că omul e centrul universului, ci în sensul că judecățile sale de valoare, ca toate judecățile şi chiar percepțiile sale, sunt înrădăcinate în particularitățile existenței sale şi îşi capătă un sens doar prin raportarea la ele; omul e, într-adevăr, „măsura tuturor lucrurilor”. Poziția umanistă e că nimic nu e mai presus şi mai valoros ca existența umană. Împotriva acestei poziții, s-a susținut că stă chiar în natura comportamentului omenesc să se raporteze la ceva ce transcende omul, şi că, astfel, un sistem care recunoaşte doar omul şi interesele sale nu poate fi cu adevărat moral, căci obiectul său ar fi doar individul izolat şi egoist.

Acest argument, invocat de regulă pentru a respinge capacitatea şi dreptul omului de a institui norme şi a le evalua validitatea pentru viața sa, se bazează pe un sofism, deoarece principiul conform căruia binele e ce-i *bun pentru om* nu implică faptul că un astfel de egoism sau o astfel de izolare ar fi bune pentru el. Principiul eticii umaniste nu spune că scopurile omului pot fi îndeplinite prin ruperea de lumea exterioară. În realitate, aşa cum au sugerat mulți dintre avocații eticii umaniste, una din caracteristicile

naturii umane e că omul îşi găseşte împlinirea şi fericirea doar în raporturile şi în solidaritatea cu ceilalţi oameni. Totuşi, dragostea de aproape nu e un fenomen care *transcende* omul; e ceva inerent şi care *radiază din* el. Dragostea nu e o putere superioară ce pogoară peste om şi nici o datorie care să-i fie impusă; prin propriile puteri, el se raportează la sine însuşi şi la lume, făcând-o cu adevărat a sa.

2. Etică obiectivă şi etică subiectivă

Dacă vom accepta principiul eticii umaniste, cum vom putea răspunde celor care neagă capacitatea de a ajunge la principii normative *obiectiv valide*?

Una din şcolile de etică umanistă acceptă efectiv provocarea, afirmând că judecăţile de valoare nu sunt obiective, fiind simple preferinţe ori aversiuni arbitrare ale individului. Din acest punct de vedere, afirmaţia că „libertatea e mai bună ca sclavia", de exemplu, descrie nimic mai mult decât o diferenţă de gusturi, şi e lipsită de validitate obiectivă. Astfel, valoarea e definită drept „binele dorit", iar testul valorii va fi dorinţa, în loc ca dorinţa să fie testată prin valoarea lucrului dorit. Acest subiectivism radical e prin însăşi natura sa incompatibil cu ideea că normele etice trebuie să fie universale, aplicabile tuturor oamenilor. Dacă subiectivismul de faţă ar fi singurul gen de etică umanistă, atunci, într-adevăr, am avea de ales doar între autoritarismul etic şi abandonarea oricărei pretenţii la norme general valide.

Hedonismul etic este prima concesie făcută principiului obiectivităţii: dacă plăcerea e ceva bun pentru om şi durerea e rea, aşa cum susţine această abordare, vom avea principiul potrivit căruia ceea ce evaluăm este dorinţa – doar

dorințele a căror îndeplinire produce plăcere sunt valoroase; celelalte nu. Totuşi, în pofida argumentului lui Herbert Spencer, că plăcerea are o funcție obiectivă în procesul de evoluție biologică, plăcerea nu poate fi un criteriu pentru valoarea acțiunilor noastre. Şi aceasta pentru că există oameni ce preferă sclavia libertății, care îşi extrag plăcere din ură şi nu din iubire, din exploatare şi nu din munca productivă. Acest fenomen al plăcerii derivate din ceea ce e dăunător în mod obiectiv e tipic pentru caracterul nevrotic şi a fost studiat *in extenso* de către psihanaliză. Vom reveni la această problemă în discuția noastră cu privire la structura caracterului şi în capitolul despre fericire şi plăcere.

Un pas important în direcția unui criteriu mai obiectiv de evaluare l-a reprezentat modificarea principiului hedonist introdusă de Epicur, care a încercat să rezolve dificultatea ce consta în a diferenția între un registru mai „înalt" şi unul mai „jos" al plăcerii. Însă, deşi dificultatea internă a hedonismului a fost astfel recunoscută, soluția propusă a rămas una abstractă şi dogmatică. Totuşi, hedonismul posedă un mare merit: făcând din experiența propriilor plăceri şi neplăceri omeneşti singurul criteriu de evaluare, el interzice oricărei autorități să determine „ce-i mai bine pentru om", oferind individului şansa de a reflecta la ce se spune că-i cel mai bine pentru el. Nu-i de mirare aşadar dacă vom constata că o etică hedonistă a fost sincer şi ardent apărată în Grecia, Roma sau în cultura modernă europeană şi americană de gânditori progresişti, preocupați de fericirea omului.

Însă, în pofida meritelor sale, hedonismul nu putea oferi o temelie pentru judecăți morale valide. Va trebui însă să abandonăm obiectivitatea dacă alegem umanismul? Sau e posibil să determinăm nişte norme de conduită şi judecăți de valoare care sunt obiectiv valide pentru toți oamenii, dar

care sunt statuate de omul însuşi, şi nu de către o autoritate care-l transcende? Cred că această variantă e realmente posibilă şi voi încerca în cele ce urmează să demonstrez această posibilitate.

Pentru început, să avem în vedere că „valid în mod obiectiv" nu e egal cu „obiectiv în mod absolut". De exemplu, o aserțiune probabilă, o aproximare sau o ipoteză oarecare pot fi valide şi în acelaşi timp „relative", în sensul că pot să fie fundamentate pe un set de date redus, putând fi rafinate mai departe, dacă faptele sau metodele o vor permite. Întreaga concepție despre relativ şi absolut îşi are originile în gândirea teologică, unde tărâmul divin, ca „absolut", e despărțit de tărâmul imperfect al omului. În afara acestui context teologic, conceptul e lipsit de sens şi nu prea îşi are loc în etică şi nici în gândirea ştiințifică în general.

Însă, nici dacă vom cădea de acord asupra acestei chestiuni, nu vom avea un răspuns la principala obiecție cu privire la existența unor aserțiuni etice obiectiv valide – este vorba despre ideea că „faptele" trebuie ferm distinse de „valori". De la Kant încoace, s-a susținut adesea că putem spune ceva obiectiv valid doar despre fapte, dar nu şi despre valori, şi că unul din criteriile pentru orice abordare „obiectivă" (ştiințific obiectivă) este lipsa judecăților de valoare.

Totuşi, în diversele „arte şi meserii" formulăm de obicei norme obiectiv valide, deduse din principii ştiințifice, ele însele stabilite prin observație şi/sau metode matematico-deductive folosite pe scară largă. Ştiințele pure sau „teoretice" sunt preocupate de descoperirea faptelor şi principiilor, chiar dacă şi în disciplinele fizice şi biologice îşi face simțită prezența un element normativ, care nu le alterează obiectivitatea. Ştiințele aplicate sunt preocupate mai ales cu normele practice potrivit cărora trebuie *făcute* lucrurile – iar aici „trebuie" e determinat de cunoaşterea

ştiinţifică a faptelor şi principiilor. „Artele”, în sensul lor larg – de meşteşuguri sau meserii –, implică activităţi care necesită cunoştinţe specifice şi pricepere. Deşi unele dintre ele au nevoie doar de o cunoaştere de simţ comun, alte „arte”, cum ar fi ingineria sau medicina, necesită un corpus vast de cunoaştere teoretică. Dacă dorim, de exemplu, să construim o cale ferată, va trebui să procedăm conform anumitor principii fizice. *În toate „artele”, există un sistem de norme obiectiv valide, care constituie o teorie asupra practicii (o ştiinţă aplicată), şi care se bazează pe ştiinţa teoretică.* Deşi în orice „artă” aplicată pot exista mai multe feluri în care putem ajunge la rezultate excelente, normele nu sunt niciodată arbitrare; încălcarea lor e penalizată de rezultate slabe, sau chiar de ratarea completă a scopului dorit.

Însă nu doar medicina, ingineria şi pictura sunt nişte „arte”; viaţa însăşi e o artă[4] – ba chiar cea mai importantă şi în acelaşi timp cea mai dificilă şi complexă dintre cele practicate de om. Obiectul său nu e vreo acţiune dintr-un domeniu anume, ci actul de a trăi, procesul de dezvoltare a ceea ce persoana este în mod potenţial. În arta de a trăi, omul e *atât artistul*, cât şi *obiectul artei sale;* el e şi sculptorul, şi marmura; atât medicul, cât şi pacientul.

Etica umanistă, pentru care „binele” e sinonim cu ceea ce e bun pentru om şi „răul” e totuna cu ceea ce e rău pentru om, susţine că pentru a şti ce-i bun pentru om, va trebui să-i cunoaştem natura. *Etica umanistă* reprezintă ştiinţa aplicată a „artei de a trăi”, care se *bazează pe* „ştiinţa teoretică” a omului. Aici, ca şi în alte arte, excelenţa realizărilor cuiva („virtus”) e proporţională cu cunoaşterea pe care o are în materie de ştiinţă a omului şi de abilitatea şi

[4] Această folosire într-un sens foarte larg al cuvântului „artă” este diferită de terminologia lui Aristotel, care diferenţiază între „a făuri” (care ţine de „artele” meşteşugăreşti) şi „a acţiona” (care ţine de etică).

experiența sa. Însă normele pot fi deduse din teorii numai în măsura în care avem un domeniu clar de activitate şi un scop bine țintit. Premisa pentru ştiința medicală e că se doreşte vindecarea bolii şi prelungirea vieții; dacă lucrurile nu ar sta aşa, toate regulile ştiinței medicale ar fi irelevante. Fiecare ştiință aplicată se bazează pe o axiomă care e rezultatul unei alegeri: anume, că finalitatea activității e de dorit. Desigur, există o diferență între axioma de la baza eticii şi axiomele altor „arte". Putem să ne imaginăm o cultură ipotetică unde oamenii nu doresc picturi sau poduri, dar nu şi una în care oamenii nu vor să trăiască. Pulsiunea de viață e inerentă oricărui organism, iar omul nu poate decât să trăiască, indiferent de ce crede despre asta[5]. Ideea că am avea de ales între viață şi moarte e mai degrabă aparentă decât efectivă; adevărata alegere a omului e între o viață bună şi una rea.

E interesant să ne întrebăm, ajunşi în acest punct, de ce am pierdut azi conceptul de *viață ca artă de a trăi.* Omul modern pare a crede că scrisul şi cititul sunt „arte" ce trebuie învățate, că pentru a deveni inginer, arhitect sau muncitor calificat e nevoie de mult studiu, dar că *viața* e ceva atât de simplu, că nu e nevoie de vreun efort anume pentru a învăța cum să trăieşti. Doar pentru că toată lumea „trăieşte" într-un fel sau altul, viața e considerată o chestiune la care fiecare se pricepe. Însă aceasta nu e din cauză că omul şi-a însuşit arta de a trăi atât de bine încât a pierdut orice senzație de dificultate. Lipsa de bucurie şi fericire ce domină viața exclude evident o astfel de explicație. Societatea modernă, în pofida accentului pus pe fericire, individualitate şi interes pentru sine, l-a învățat pe om să simtă că nu fericirea sa (sau pentru a folosi un termen

[5] Sinuciderea, ca fenomen patologic, nu contrazice acest principiu general.

teologic, mântuirea sa) e scopul vieții sale, ci îndeplinirea sarcinilor de serviciu sau reuşita personală. Banii, prestigiul şi puterea au devenit stimulentele şi scopurile sale. El acționează având iluzia că acțiunile sale îi slujesc interesul personal, deşi în realitate ele slujesc pentru orice altceva, mai puțin pentru interesul adevăratului său sine. Multe lucruri sunt importante pentru el, mai puțin viața sa şi arta de a o trăi. El există pentru oricine altcineva, dar nu şi pentru sine.

Dacă etica oferă setul de reguli pentru atingerea excelenței în arta de a trăi, principiile sale cele mai generale trebuie să decurgă din natura vieții în general şi a existenței umane în particular. În termenii cei mai generali, e în natura oricărei forme de viață să-şi conserve şi să-şi afirme existența. Toate organismele posedă o tendință inerentă de a-şi conserva existența: pornind de la acest fapt psihologii au avansat ideea unui „instinct" de autoconservare. „Datoria" de căpătâi a unui organism este deci să rămână în viață.

„A trăi" e un concept dinamic, nu static. *Existența e acelaşi lucru cu exercitarea diferitelor puteri şi facultăți ale unui organism.* Orice organism posedă tendința inerentă de a-şi actualiza potențialitățile specifice. *Scopul vieții omului* trebuie aşadar să fie înțeles ca o *exercitare a propriilor puteri şi facultăți, în concordanță cu legile propriei naturi.*

Totuşi, omul nu există „în general". Deşi împărtăşeşte cu restul membrilor speciei sale nucleul calităților sale, el va fi întotdeauna un individ, o entitate unică, diferită de oricine altcineva. Oamenii sunt la fel de diferiți ca amprentele digitale când vine vorba de dozajul particular în materie de caracter, temperament, talente şi dispoziții. Fiecare îşi afirmă potențialitățile omeneşti doar realizându-şi individualitatea. Datoria de a trăi e una şi aceeaşi cu cea de a deveni el însuşi, de a se dezvolta în individul care este în mod potențial.

Ca să rezumăm, *binele înseamnă în etica umanistă afirmarea vieții şi actualizarea potențialităților omului. Virtutea este responsabilitatea față de propria existență. Răul înseamnă degradarea puterilor omeneşti; viciul este lipsa de responsabilitate față de sine.*

Acestea sunt principiile fundamentale ale eticii umaniste obiectiviste. Nu le putem explica aici, dar ne vom întoarce la principiile eticii umaniste în capitolul al patrulea. Va trebui totuşi să examinăm aici dacă e posibilă o „ştiință a omului", ca temelie teoretică pentru o ştiință aplicativă care să corespundă eticii.

3. Ştiința omului[6]

Concepția despre ştiința omului porneşte de la permisa că obiectul său, omul, există, precum şi că există o „natură umană", caracteristică speciei omeneşti. În această chestiune, istoria gândirii ne întâmpină cu ironiile şi contradicțiile-i obişnuite.

Gânditorilor autoritari le convenea să presupună existența unei naturi umane, despre care ei credeau că e fixă şi neschimbătoare. Această presupoziție îi ajuta să demonstreze că sistemele lor etice şi instituțiile sociale erau necesare şi imuabile, fiind înrădăcinate într-o pretinsă natură a omului. Însă ceea ce ei considerau a fi natura omului era o reflectare a normelor şi intereselor lor, şi nu un rezultat al investigației obiective. E de înțeles aşadar că

---

[6] Prin „ştiință a omului" înțeleg un domeniu mai vast decât cel tradițional definit de antropologie. Linton a folosit sintagma „ştiință a omului" într-un mod similar, deci cu un sens mai larg. Cf. *The Science of Man in the World Crisis*, coord. de Ralph Linton (New York: Columbia University Press, 1945).

atitudinea progresistă s-a bucurat de descoperirile antropologiei şi psihologiei care, invers, par a afirma maleabilitatea infinită a naturii umane. Motivul e că, postulând această maleabilitate, afirmăm că şi normele şi instituţiile – cauza presupusă a naturii umane, şi nu efectul acesteia – vor fi la fel de maleabile. Însă opunându-se presupunerii greşite că anumite tipare istorico-culturale ar fi expresia unei naturi umane fixe şi eterne, adepţii teoriei maleabilităţii infinite a naturii umane au sfârşit prin a îmbrăţişa o doctrină la fel de greu de susţinut. Înainte de toate, ideea unei maleabilităţi infinite a naturii umane conduce repede la concluzii care sunt la fel de greu de acceptat ca ideea unei naturi umane fixe şi neschimbătoare. Dacă omul ar fi într-adevăr maleabil la nesfârşit, normele şi instituţiile ce nu favorizează bunăstarea umană ar avea o şansă să modeleze permanent omul conform tiparelor proprii, fără să existe posibilitatea ca forţele interne ale omului să fie mobilizate şi să schimbe aceste tipare. Omul ar fi marioneta convenţiilor sociale şi nu, aşa cum s-a dovedit în istorie, un agent ale cărui trăsături intrinseci reacţionează viguros împotriva presiunilor puternice exercitate de tiparele sociale şi culturale nefavorabile. În realitate, dacă omul nu ar fi altceva decât reflexia tiparelor culturale, nicio ordine socială nu ar putea fi criticată din punctul de vedere al bunăstării umane, deoarece nu ar mai exista conceptul de „om”.

La fel de importante ca şi consecinţele politice şi morale ale teoriei maleabilităţii sunt şi cele din plan teoretic. Dacă admitem că nu există natură umană (definită în termenii nevoilor psihice fundamentale), singura psihologie posibilă va fi un behaviorism radical care se mulţumeşte să descrie un număr infinit de tipare comportamentale sau care măsoară aspectele cantitative ale comportamentului uman. Tot ce vor putea face psihologia şi antropologia va fi să

descrie diferitele moduri în care instituţiile sociale şi tiparele culturale modelează omul şi, din moment ce manifestările speciale ale omului nu ar fi decât urma lăsată asupra sa de tiparele sociale, nu va putea exista altă ştiinţă a omului în afară de sociologia comparativă. Dacă, totuşi, psihologia şi antropologia doresc să avanseze ceva valid despre legile ce guvernează comportamentul uman, vor trebui să pornească de la premisa potrivit căreia *ceva, să zicem X, reacţionează la influenţele de mediu de o manieră ale cărei rădăcini pot fi identificate în trăsăturile sale de bază*. Natura umană nu e fixă, şi de aceea cultura nu poate fi explicată ca un rezultat al unor instincte omeneşti rigide; nici cultura nu e un factor fix la care natura umană se adaptează pasiv şi complet. E adevărat că omul se poate adapta chiar şi la condiţii nesatisfăcătoare, însă în acest proces de adaptare el dezvoltă reacţii mentale şi emoţionale bine conturate, care decurg din caracteristicile propriei naturi.

Omul se poate adapta şi la sclavie, însă reacţionează la ea diminuându-şi calităţile morale şi intelectuale; el se poate adapta la o cultură plină de ostilitate şi neîncredere reciprocă, dar reacţia sa de adaptare va fi să devină slab şi steril. Omul se poate adapta la condiţii culturale care necesită refularea pulsiunilor sexuale, însă pentru a ajunge la această adaptare el va dezvolta, aşa cum a arătat Freud, simptome nevrotice. El se poate adapta la aproape orice tipar cultural, însă în măsura în care e contrar naturii sale, va dezvolta nişte perturbări mentale şi emoţionale ce-l vor forţa până la urmă să modifice aceste condiţii, de vreme ce nu-şi poate schimba natura.

Omul nu e coală albă de hârtie pe care cultura poate să-şi scrie textul; e o entitate încărcată cu energie şi structurată în moduri definite, care, în procesul adaptării, reacţionează specific şi identificabil la condiţiile externe. Dacă omul s-ar fi adaptat la condiţiile externe de-o manieră autoplastică,

schimbându-şi natura, ca un animal, şi ar fi fost capabil să vieţuiască în condiţii pentru care a dezvoltat o adaptare specială, ar fi ajuns în fundătura specializării – soarta oricărei specii animale, ce exclude istoria. La fel, omul nu ar fi avut istorie nici atunci când s-ar fi putut adapta la orice condiţie fără să lupte împotriva celor care contravin naturii sale. Evoluţia omului se întemeiază pe adaptabilitatea omului şi pe anumite calităţi indestructibile ale naturii sale, care-l obligă să caute neîncetat condiţii mai propice pentru nevoile sale intrinseci.

Subiectul ştiinţei omului este natura umană. Însă această ştiinţă nu începe cu o imagine completă şi fidelă a naturii umane; o definiţie satisfăcătoare a subiectului său îi e scopul, nu premisa. Metoda sa constă în observarea reacţiilor omului la varii condiţii particulare şi speciale şi în a formula observaţii despre aceste reacţii, pentru a realiza inferenţe cu privire la natura umană. Istoria şi antropologia studiază reacţiile omului la condiţiile culturale şi sociale diferite de ale noastre; psihologia socială studiază reacţiile la diferitele configuraţii sociale din cultura noastră. Psihologia copilului studiază reacţiile copilului în creştere la diferite situaţii; psihopatologia încearcă să ajungă la concluzii despre natura umană prin intermediul studiului diferitelor deformări ale naturii umane, ca urmare a unor condiţii patogene. Natura umană nu poate fi niciodată observată ca atare, ci numai sub forma unor manifestări specifice în situaţii specifice. E un construct teoretic ce poate fi inferat din studierea empirică a comportamentului omenesc. Din acest punct de vedere, ştiinţa omului, atunci când construieşte un „model al naturii umane”, nu e cu nimic diferită de alte ştiinţe ce operează cu concepte şi entităţi ce nu pot fi direct observate, dar care sunt fundamentate sau controlate prin intermediul inferenţelor bazate pe date de observaţie.

În pofida abundenței de date pe care ni le pun la dispoziție antropologia şi psihologia, avem doar o imagine ipotetică a naturii umane. Pentru a spune ceva empiric şi obiectiv despre ce constituie „natura umană”, putem încă învăța de la Shylock, dacă îi vom înțelege spusele despre evrei şi creştini într-un sens mai larg, care acoperă umanitatea întreagă:

> Sunt evreu. Dar oare un evreu n-are ochi şi el? n-are şi el mâini, mădulare, un trup, simțuri, simțăminte şi patimi? nu se hrăneşte şi el cu aceeaşi hrană, nu e rănit de aceleaşi arme, nu e supus aceloraşi boli, nu se vindecă datorită aceloraşi leacuri, nu aceeaşi vară îl încălzeşte, şi nu tot o iarnă îi vâră frigul în oase, întocmai ca un creştin? dacă ne-mpungeți, nu sângerăm? dacă ne gâdilați, nu râdem şi noi? dacă ne otrăviți, nu ne dăm duhul? iar dacă ne faceți un rău, nu ne răzbunăm oare? Păi dacă suntem ca voi în toate privințele, trebuie să ne asemănăm şi în privința asta![7]

4. Tradiția eticii umaniste

În tradiția eticii umaniste, domină punctul de vedere că instituirea de norme şi valori trebuie fundamentată pe cunoaşterea omului. Tratatele etice ale lui Aristotel, Spinoza şi Dewey – gânditorii ale căror idei le vom creiona în acest capitol – sunt de aceea şi tratate de psihologie. Nu intenționez să trec în revistă istoria eticii umaniste, ci doar să ofer o ilustrare acestui principiu, aşa cum e el exprimat de unii dintre cei mai importanți reprezentanți ai săi.

---

[7] William Shakespeare, „Negu ătorul din Veneia”, trad. de Petre Solomon, în *idem*, *Zadarnicele chinuri ale dragostei. Cei doi tineri din Verona. Negu ătorul din Veneia* (Bucureşti: Adevărul Hodling, 2009), p. 561.

Pentru *Aristotel*, etica e edificată pe ştiinţa omului. Psihologia investighează natura omului şi de aceea etica e psihologie aplicată. Ca şi cei care studiază politica, şi cei care studiază etica „trebuie să aibă cunoştinţe privitoare la suflet, la fel cum cel ce tratează ochii trebuie să cunoască întreg corpul... după cum medicii cei mai înzestraţi depun multe străduinţe pentru cunoaşterea generală a corpului”[8]. Pornind de la natura omului, Aristotel deduce regula că „virtutea” (excelenţa) e „activitate”, înţelegând prin aceasta exercitarea funcţiilor şi capacităţilor specifice omului. Fericirea, care e scopul omului, este rezultatul „activităţii” şi „întrebuinţării”; nu e posesiune inactivă sau o stare mentală. Pentru a-şi explica doctrina despre activitate, Aristotel foloseşte analogia cu Jocurile Olimpice. „Aşa cum la Jocurile Olimpice”, spune el, „nu cei mai frumoşi şi mai viguroşi primesc coroana de învingător, ci aceia care iau parte la întreceri (căci printre ei se află învingătorii), la fel şi în viaţă cei ce acţionează bine ajung să aibă parte de ceea ce este frumos şi bine.”[9] Omul liber, raţional şi activ (contemplativ) e o persoană bună şi de aceea fericită. Avem aici, aşadar, enunţuri de valoare obiective care au ca reper omul (de aici caracterul lor umanist), şi care sunt totodată derivate din înţelegerea naturii şi funcţiilor omului.

Spinoza, ca şi Aristotel, a căutat funcţia proprie omului. El începe prin a examina funcţia şi scopul propriu *oricărui lucru din natură*, şi afirmă că „orice lucru năzuieşte, atât cât depinde de el, să-şi menţină existenţa”[10]. Omul, când vine

---

[8] *Etica nicomahică*, trad. de Stella Petecel (Bucureşti: Editura Iri, 1998), 1102a 17-24, pp. 46-47.

[9] *Ibidem,* 1099a, 3-5, p. 39.

[10] Spinoza, *Etica*, trad. de Al. Posescu (Bucureşti: Editura Ştiinţifică, 1957), III, prop. 6, p. 152.

vorba de funcţia şi scopul său, e ca orice alt lucru: urmăreşte conservarea proprie şi menţinerea existenţei sale. Spinoza ajunge la o concepţie despre virtute care e pur şi simplu aplicarea la cazul particular al existenţei omului a normei generale. „A lucra în mod absolut din virtute nu este, în ce ne priveşte, decât a lucra, a trăi şi a se menţine (acestea trei însemnează acelaşi lucru) sub conducerea raţiunii, pe temeiul căutării folosului propriu."[11]

Menţinerea propriei naturi înseamnă pentru Spinoza a deveni *ce eşti în potenţă.* E valabil pentru toate lucrurile. „Un cal ar înceta să mai existe ca atare, dacă s-ar transforma în om sau în insectă", spune Spinoza; la acestea putem adăuga că, potrivit lui Spinoza, un om va fi la fel de distrus şi dacă ar deveni înger, şi dacă ar deveni cal. Virtutea reprezintă actualizarea potenţialităţilor specifice fiecărui organism; pentru om ea înseamnă starea în care este cel mai uman. Prin *bine,* Spinoza înţelege orice despre care „ştim în mod cert că este un mijloc de a ne apropia tot mai mult de *modelul naturii omeneşti pe care ni l-am propus*" (italicele mele, E.F.). Prin rău, el înţelege „ceea ce ştim în mod cert că ne împiedică de a corespunde aceluiaşi model"[12]. Ca atare, virtutea e identică cu realizarea naturii omului; ştiinţa despre om e prin urmare ştiinţa teoretică pe care se bazează etica.

Dacă raţiunea arată omului ce ar trebui să facă pentru a fi cu adevărat el însuşi şi astfel îl instruieşte cu privire la bine, modalitatea de a ajunge la virtute e prin folosirea activă de către om a propriilor puteri. Puterea e prin urmare acelaşi lucru cu virtutea; neputinţa e acelaşi lucru cu viciul. Fericirea nu e un scop în sine, ci ceea ce acompaniază

---

[11] *Ibidem,* IV, prop. 24, p. 235.

[12] *Ibidem,* IV, Pref., p. 218.

experiența creşterii puterii, în vreme ce neputința e însoțită de depresie; puterea şi neputința privesc toate capacitățile ce caracterizează omul. Judecățile de valoare au aplicabilitate doar în cazul omului şi al intereselor sale. Astfel de judecăți de valoare nu sunt totuşi simple enunțuri despre ce place şi ce nu indivizilor, căci proprietățile omului sunt inerente speciei, şi de aceea comune tuturor oamenilor. Caracterul obiectiv al eticii lui Spinoza se bazează pe caracterul obiectiv al modelului pentru natura umană, care deşi permite multe variații individuale, este, în nucleul său, identic pentru toți oamenii. Spinoza e un adversar radical al eticii autoritare. Pentru el omul e un scop în sine şi nu un mijloc pentru o autoritate care-l transcende. Valoarea poate fi determinată doar raportându-ne la interesele sale reale, care sunt libertatea şi utilizarea productivă a propriilor puteri.[13]

---

[13] Marx a exprimat un punct de vedere similar cu cel al lui Spinoza: „Dacă vrem, de pildă, să ştim ce e util unui câine, trebuie să explorăm natura câinelui. Această natură însăşi nu poate fi construită pe baza *principiului utilităţii*. Aplicând acest lucru la om, dacă vrem să judecăm faptele, evoluţia, raporturile etc. omeneşti pe baza principiului utilităţii, trebuie să ne ocupăm mai întâi de natura omenească în general şi apoi de natura omenească istoriceşte modificată în fiecare epocă în parte. Lui Bentham nu-i place să despice firu-n patru. Cu sobrietatea sa cea mai naivă el îl consideră pe micul burghez modern, în special pe *micul burghez englez, ca fiind omul normal*" – Karl Marx, *Capitalul*, vol. I (Bucureşti: Editura Partidului Muncitoresc Român, 1948), p. 547, nota de subsol. Şi în doctrina etică a lui Spencer, în pofida unor diferenţe filosofice importante, „binele" şi „răul" decurg din constituţia specifică omului, iar ştiinţa conduitei se bazează pe cunoaşterea noastră asupra omului. Într-o scrisoare către J. St. Mill, Spencer afirma: „Din punctul meu de vedere, aşa-zisa moralitate, sau pe adevăratul său nume ştiinţa conduitei corecte, are ca obiect să determine cum şi de ce anumite conduite sunt dăunătoare şi de ce altele sunt benefice. Aceste rezultate

Cel mai important adept contemporan al eticii ştiinţifice este *John Dewey,* ale cărui vederi sunt opuse atât autoritarismului, cât şi relativismului etic. Vorbind despre primul curent de gândire, el afirmă că trăsătura comună a apelului la revelaţie, la conducători de drept divin, la cerinţele statului, la convenţie, la tradiţie şi aşa mai departe este „existenţa unei voci cu atâta autoritate, încât elimină nevoia de a mai cerceta”.[14] În ce priveşte al doilea curent de gândire, potrivit acestuia, faptul că ne bucurăm de ceva nu înseamnă automat „o judecată de valoare despre ceea ce ne bucură”[15]. Bucuria este un dat fundamental, însă „trebuie verificată de faptele empirice”[16]. Ca şi Spinoza, el susţine că putem ajunge la propoziţii de valoare valide prin puterea raţiunii omeneşti; şi pentru el, scopul vieţii omeneşti este progresul şi dezvoltarea omului *în termenii propriei naturi* şi constituţii. Însă această opoziţie faţă de orice scopuri fixe îl conduce la renunţarea la punctul de vedere important la care ajunsese Spinoza: acela al „modelului pentru natura umană” în calitate de concept ştiinţific. Poziţia lui Dewey pune accentul mai ales pe relaţia între mijloace şi scopuri (sau consecinţe) ca bază empirică pentru validitatea normelor. Potrivit lui, evaluarea are loc „doar când există o mizã, când e o problemă de rezolvat, o nevoie, o lipsă sau

---

bune şi rele nu pot fi accidentale, ci consecinţele necesare ale constituţiei lucrurilor”. Citat în Spencer, în *The Principles of Ethics*, vol. I (New York: D. Appleton Co., 1902), p. 57.

[14] John Dewey şi James H. Tufts, *Ethics* (New York: Henry Holt and Company, ed. revizuită., 1932), p. 364.

[15] John Dewey, *Problems of Men* (New York: Philosophical Library, 1946), p. 254.

[16] *Ibidem,* p. 260.

privație de eliminat, un conflict între diferite tendințe ce trebuie aplanat prin schimbarea condițiilor existente. Acest fapt demonstrează la rândul său existența unui factor intelectual – un factor ce ține de cercetare – în orice evaluare, deoarece scopul intenționat e proiectat drept ceva asupra căruia să putem interveni, pentru a obține ceea ce avem nevoie şi a rezolva conflictul existent”[17].

Potrivit lui Dewey, scopul „e doar o serie de acte, aşa cum sunt ele văzute de la depărtare; un mijloc e pur şi simplu aceeaşi serie văzută mai de aproape. Distincția dintre mijloace şi scopuri survine odată cu examinarea cursului unei acțiuni care ne este propus, al unei serii. «Scopul» este ultima acțiune la care ne gândim (ultima dintr-o serie), iar mijloacele sunt acele acțiuni care trebuie săvârşite mai înainte de această ultimă acțiune avută în minte... Scop şi mijloc sunt doar nume diferite pentru una şi aceeaşi realitate. Termenii nu se referă la o diferență la nivel de realitate, ci la o distincție la nivel de judecată”[18].

Accentul pus de Dewey pe relația reciprocă dintre mijloace şi scopuri e, fără îndoială, un reper semnificativ pentru dezvoltarea teoriei eticii raționale, mai ales pentru că ne pune în gardă față de teoriile ce devin inutile separând mijloacele de scopuri. Însă nu pare să fie adevărat că „nu ştim realmente ce căutăm decât după ce am elaborat mintal ce trebuie făcut”[19]. Scopurile pot fi evaluate prin intermediul

---

[17] John Dewey, „Theory of Valuation”, în *International Encyclopedia of Unified Science* (Chicago: The University of Chicago Press, 1939), XI, no. 4, p. 34.

[18] John Dewey, *Human Nature and Conduct* (New York: The Modern Library, Random House, 1930), pp. 34 şi urm.

[19] *Ibidem*, p. 36.

analizei empirice a totalității fenomenului omului, chiar dacă nu cunoaştem încă mijloacele să le atingem. Există scopuri despre care putem afirma ceva în mod valid, chiar dacă, pentru moment, nu avem habar cum să facem ca să le atingem, ca să zicem aşa. Ştiința omului ne poate oferi o imagine a „modelului naturii umane", pornind de la care putem deduce scopurile, înainte de a găsi şi mijloace de a le atinge.[20]

5. Etică şi psihanaliză

Din cele de mai sus se vede, cred, că dezvoltarea unei etici umanist-obiectiviste ca ştiință aplicată depinde de dezvoltarea psihologiei ca ştiință teoretică. Progresul de la etica lui Aristotel la cea a lui Spinoza se datorează în cea mai mare parte superiorității psihologiei dinamice a ultimei față de cea statică a primeia. Spinoza a descoperit motivația inconştientă, legile asociației, persistența experiențelor din copilărie pe tot parcursul vieții. Concepția sa despre dorință e un concept dinamic, superior „habitus"-ului aristotelic. Însă psihologia lui Spinoza, ca orice gândire psihologică de până în secolul nouăsprezece, tindea să rămână abstractă şi nu a stabilit nicio metodă pentru testarea teoriilor sale prin investigații empirice şi explorarea a noi date despre om.

Cercetarea empirică este conceptul central al psihologiei şi eticii lui Dewey. El recunoaşte motivația inconştientă, iar conceptul său de „habitus" e diferit de conceptul descriptiv de habitus din behaviorismul tradițional. Ideea sa că

[20] Utopiile sunt viziuni ale scopurilor ce preced înțelegerea mijloacelor, şi totuşi nu sunt absurde; dimpotrivă, unele au contribuit mult la progresul gândirii, ca să nu mai vorbim despre ce au însemnat pentru păstrarea credinței în viitorul omului.

psihologia clinică modernă „dovedeşte un simţ al realităţii prin accentul pus pe importanţa profundă a forţelor inconştiente în determinarea nu doar a comportamentului manifest, ci şi a dorinţei, judecăţii, credinţelor şi idealurilor” demonstrează importanţa pe care el o conferă factorilor inconştienţi, chiar dacă nu a epuizat toate posibilităţile acestei noi metode din teoria sa etică.

S-au făcut puţine încercări, din tabăra filosofică şi din cea psihologică deopotrivă, de a aplica descoperirile psihanalizei la dezvoltarea teoriei etice, un fapt care e cu atât mai surprinzător cu cât teoria psihanalitică a avut contribuţii care sunt deosebit de relevante pentru teoria etică.[21]

Cea mai importantă contribuţie constă probabil în faptul că teoria psihanalitică reprezintă primul sistem de psihologie modern al cărui subiect nu este dat de aspecte izolate ale omului, ci de totalitatea personalităţii. În locul metodei psihologiei convenţionale, care trebuia să se limiteze la studiul unor fenomene ce puteau fi suficient izolate pentru a fi observate în cadru experimental, *Freud a descoperit* o nouă metodă, care i-a permis să studieze ansamblul personalităţii şi să înţeleagă de ce omul

---

[21] Pentru citatul din paragraful anterior, v. J. Dewey, *Human Nature and Conduct*, p. 86. O scurtă, dar semnificativă contribuţie la problema valorii din punct de vedere psihanalitic e articolul lui Patrick Mullhay, „Values, Scientific Method and Psychoanalysis”, *Psychiatry* (mai 1943). Pe când revizuiam manuscrisul cărţii de faţă a fost publicată cartea lui J. C. Flugel, *Man, Morals and Society* (New York: International Universities Press, 1945), care e prima încercare serioasă şi sistematică a unui psihanalist de a aplica descoperirile psihanalizei la teoria etică. O expunere foarte valoroasă a problematicii şi o critică profundă – deşi merge mult dincolo de critică – a punctului de vedere psihanalitic în etică poate fi găsit în Mortimer J. Adler, *What Man Has Made of Man* (New York: Longmans, Green & Co., 1937).

acționează așa cum o face. Metoda, constând în analiza asociațiilor libere, viselor, erorilor ori a transferului, e o abordare datorită căreia ceea ce înainte erau fenomene „private", accesibile doar autocunoașterii și introspecției, acum devin fenomene „publice" și explicitate în comunicarea dintre subiect și analist. Metoda psihanalitică și-a croit astfel o cale către fenomene care altminteri nu se pretează la observație. În același timp, ea a revelat multe experiențe emoționale care nu puteau fi reperate nici prin introspecție, deoarece erau refulate, îndepărtate din conștiință.[22]

La începuturile cercetărilor sale, Freud era interesat mai ales de simptomele nevrotice. Însă pe măsură ce psihanaliza progresa, devenea din ce în ce mai clar că simptomul nevrotic poate fi înțeles doar sesizând structura de caracter în care e încastrat. Caracterul nevrotic (și nu simptomul) a devenit principalul subiect al teoriei și terapiei psihanalitice. În încercarea sa de a cerceta caracterul nevrotic, Freud a pus bazele unei științe a caracterului (caracterologia), care în ultimele secole a fost neglijată de psihologie și lăsată pe seama romancierilor și dramaturgilor.

Caracterologia psihanalitică, deși aflată încă la primii pași, e indispensabilă pentru dezvoltarea teoriei etice. Toate virtuțile și viciile cu care are de a face teoria etică tradițională rămân ambigue, întrucât adesea prin același cuvânt sunt desemnate atitudini omenești diferite și în parte contradictorii; ele se vor scutura de ambiguitate numai când vor fi înțelese în conexiune cu structura de caracter a persoanei despre care e predicată virtutea sau viciul. O virtute izolată de contextul caracterial se poate dovedi mai puțin valoroasă (ca, de exemplu, modestia cauzată de teamă

---

[22] Cf. Dewey, *Problems of Men*, pp. 250-272, și Philip B. Rice, „Objectivity of Value Judgment and Types of Value Judgment", *Journal of Philosophy*, XV (1934), 5-14, pp. 533-543.

sau care compensează aroganța reprimată); la fel, un viciu va fi privit altfel dacă e înțeles în contextul întregului caracter (ca, de exemplu, aroganța ca expresie a nesiguranței şi disprețului față de propria persoană). Această observație e extrem de importantă pentru etică; preocuparea pentru virtuțile şi viciile individuale ca trăsături separate e insuficientă şi înşelătoare. Subiectul eticii e caracterul, şi doar prin raportarea la întreaga sa structură pot fi formulate judecăți de valoare despre trăsături sau acțiuni individuale. *Subiectul cercetării etice e caracterul virtuos sau vicios, nu virtuțile ori viciile singulare.*

Nu mai puțin semnificativ pentru etică este conceptul psihanalitic de motivație inconştientă. Deşi acest concept, într-o formă generală, datează de la Leibniz şi Spinoza, Freud a fost primul care a studiat empiric şi amănunțit pulsiunile inconştiente, punând astfel bazele unei teorii a motivației umane. Istoria gândirii etice a fost caracterizată de faptul că judecățile de valoare despre conduita umană se refereau la motivațiile subiacente actului, nu la actul însuşi. De aceea, înțelegerea motivației inconştiente deschide o nouă dimensiune pentru cercetarea etică. Aşa cum remarca Freud, „nu numai ceea ce este inferior în Eu poate fi inconştient, dar şi ceea ce este foarte elevat”[23] – iar aceste din urmă resorturi pot deveni cele mai puternice motive pentru acțiune, cercetarea etică neputând să le ignore.

În pofida orizonturilor vaste pe care psihanaliza le deschide studiului ştiințific al valorilor, Freud şi şcoala sa nu au exploatat la adevărata-i capacitate metoda lor de cercetare în domeniul problemelor etice; mai degrabă, ei au generat confuzie în chestiunile de etică. Confuzia provine

---

[23] S. Freud, „Eul şi Sinele”, în *Dincolo de principiul plăcerii*, trad. de George Purdea şi Vasile Dem. Zamfirescu (Iaşi: Editura „Jurnalul Literar”, 1993), p. 115.

din poziția relativistă a lui Freud, care credea că psihologia ne poate ajuta să înțelegem *motivația* judecăților de valoare, dar nu ne poate ajuta să stabilim *validitatea* judecăților de valoare în sine.

Relativismul lui Freud se vede cel mai bine în teoria sa despre Supraeu (conştiința morală). Potrivit teoriei sale, orice poate ajunge să fie un conținut al conştiinței morale, cu condiția să facă parte din sistemul de cerințe şi interdicții întrupate de Supraeul tatălui şi de tradiția culturală. *Din acest punct de vedere, conştiința morală nu e decât o autoritate interiorizată.* Analiza pe care o face Freud Supraeului e doar o analiză a „conştiinței morale autoritare"[24].

O bună ilustrare a acestui punct de vedere relativist poate fi găsită în articolul lui T. Schroeder intitulat „Atitudinea unui psiholog amoral" („Attitude of One Amoral Psychologist").[25] Autorul ajunge la concluzia că „orice evaluare morală e produsul unei morbidități emoționale – al unor impulsuri ce intră în conflict intens – provenind din experiențele afective trecute", iar psihiatrul amoral „va înlocui standardele morale, valorile şi judecățile cu o clasificare psihiatrică şi psihoevoluționistă a impulsurilor moralizatoare şi a metodelor intelectuale". Mai departe, autorul sporeşte confuzia, spunând că „psihologii evoluționişti amorali nu au *reguli absolute sau eterne* ale binelui şi răului cu privire la nimic", ceea ce înseamnă că ei nu vin cu aserțiuni „absolute şi eterne".

Uşor diferită de teoria Supraeului a lui Freud este ideea sa că moralitatea e în esență o formațiune reacțională

---

[24] O discuție mai amănunțită despre conştiința morală poate fi găsită în capitolul IV.

[25] *The Psychoanalytic Review*, XXXI, no. 3 (iulie 1944), pp. 329-335.

împotriva răului înnăscut în om. El susține că pulsiunile sexuale ale copilului se îndreaptă către părintele de sex opus; că din acest motiv urăşte părintele rival de acelaşi sex, aşa că ostilitatea, teama, vinovăția vor izvorî cu necesitate din această situație timpurie (complexul Oedip). Teoria de mai sus e o versiune seculară a conceptului de „păcat originar". Deoarece aceste impulsuri incestuoase şi ucigaşe sunt parte integrală din natura umană, argumentează Freud, omul trebuie să dezvolte norme etice pentru a face posibilă viața socială. În vremurile primitive, acest lucru s-a tradus printr-un sistem de tabuuri, şi mai apoi, prin sisteme etice mai evoluate, când omul şi-a instituit norme pentru comportamentul social, pentru ca astfel să protejeze individul şi grupul de pericolele respectivelor impulsuri.

Poziția lui Freud nu este totuşi relativistă până la capăt. El arată o credință înflăcărată în adevăr, ca țel pentru care trebuie să lupte omul, şi crede în capacitatea omului de a se strădui în acest sens, câtă vreme e înzestrat de natură cu rațiune. Această atitudine antirelativistă e clar exprimată atunci când discută despre „filosofia vieții"[26]. El se opune teoriei că adevărul „este doar produsul propriilor noastre necesități, aşa cum trebuie ele să se manifeste în condițiile exterioare schimbătoare"; potrivit lui, o astfel de teorie „anarhistă" „dă greş la primul pas în viața practică". Credința sa în puterea rațiunii şi în capacitatea ei de a unifica omenirea şi de a elibera omul din robia superstiției are patosul specific filosofiei luminilor. Această credință în adevăr stă la baza concepției despre cura psihanalitică. Psihanaliza e o încercare de a descoperi adevărul despre propria persoană. Aici, Freud este continuatorul tradiției de gândire care, de la Buddha şi Socrate, crede în adevăr, ca o

[26] În Sigmund Freud, *Opere,* vol. 10 (Bucureşti: Editura Trei, 1999), pp. 619-620.

putere care face omul virtuos şi liber, sau, în terminologia lui Freud, „sănătos”. Scopul curei analitice este să înlocuiască iraționalul (Se-ul), prin rațiune (Eul). Situația analitică poate fi definită din acest punct de vedere drept una în care două persoane – analistul şi pacientul – purced în căutarea adevărului. Țelul curei este recăpătarea sănătății, iar remediile sunt adevărul şi rațiunea. Instituirea unei situații bazate pe onestitatea radicală într-o cultură în care astfel de franchețe e rară reprezintă probabil expresia cea mai desăvârşită a geniului lui Freud.

Şi în caracterologia sa, Freud se situează pe o poziție nerelativistă, deşi ea e doar implicită. El presupune că dezvoltarea libidoului trece de la faza orală, prin cea anală, către cea genitală, şi că la persoana sănătoasă orientarea genitală ajunge să domine. Deşi Freud nu face vreo referire explicită la valorile etice, există o legătură implicită: orientările pregenitale, caracteristice atitudinilor dependente, lacome şi avare, sunt etic inferioare celei genitale, altfel spus, caracterului matur, productiv. Caracterologia lui Freud implică astfel că virtutea este scopul natural al dezvoltării omului. Această dezvoltare poate fi împiedicată de circumstanțe specifice şi în mare parte externe, conducând la formarea unui caracter nevrotic. Dezvoltarea normală va produce însă un caracter matur, independent şi productiv, capabil să iubească şi să muncească; în ultimă instanță, pentru Freud, sănătatea şi virtutea sunt deci unul şi acelaşi lucru.

Însă această legătură între caracter şi etică nu e făcută explicit. Ea trebuia să rămână în obscuritate, în parte din cauza contradicției dintre relativismul lui Freud şi recunoaşterea implicită a valorilor etice umaniste, şi în parte deoarece, preocupat mai ales de caracterul nevrotic, Freud a acordat o atenție redusă analizei şi descrierii caracterului genital matur.

Capitolul ce urmează, după ce trece în revistă „condiția umană” şi semnificația sa pentru dezvoltarea caracterului, va avansa spre o analiză detaliată a echivalentului etic al caracterului genital: „orientarea productivă”.

III

Natura umană şi caracterul

Sunt om,
La fel cu toți oamenii.
Văd şi aud şi
Mănânc şi beau;
Animalele fac la fel.
Însă faptul că sunt eu nu-l împărtăşesc cu nimeni altcineva
Doar mie îmi aparține
Şi nimănui altcuiva;
Niciunui alt om
Nici vreunui înger, nici chiar lui Dumnezeu —
Exceptând faptul că sunt
Una cu el.

— Meister Eckhart

1. Condiția umană

Un singur individ reprezintă rasa umană. El e un exemplar particular al speciei umane. El e „el” şi el e „toți”; e un individ cu trăsăturile sale, şi în acest sens e unic, iar în acelaşi timp el întruchipează toate caracteristicile rasei umane. Personalitatea sa individuală e determinată de particularitățile existenței umane comune tuturor

oamenilor. De aceea discuția despre condiția umană o precedă pe cea a personalității.

a. Slăbiciunile biologice ale omului

Primul element care deosebeşte existența umană de cea animală e unul negativ: relativa absență din procesul de adaptare la lumea înconjurătoare a mecanismelor instinctuale de reglare. Modul de adaptare a animalului la lume rămâne iar şi iar acelaşi: dacă aparatul său instinctual nu mai e capabil să facă față mediului în schimbare, specia va pieri. Animalul se poate adapta la condiții variabile modificându-se – autoplastic, şi nu modificându-şi mediul –, deci nu aloplastic. Astfel, el trăieşte în armonie, nu în sensul că nu luptă, ci în sensul că înzestrarea sa moştenită îl face parte fixă şi neschimbătoare a lumii sale; fie se pune de acord cu ea, fie moare.

Cu cât e mai incomplet şi mai puțin fix aparatul instinctual al animalelor, cu atât e mai dezvoltat creierul, şi astfel capacitatea de a învăța. Apariția omului poate fi plasată în punctul unde procesul de evoluție prin intermediul adaptării instinctuale îşi atinge minimul. Însă el apare cu calități noi, care îl diferențiază de animal: conştiința de sine ca entitate separată, capacitatea de a-şi aminti trecutul, de a vizualiza viitorul şi de a se referi la obiecte şi acte prin intermediul simbolurilor; rațiunea ce elaborează concepții şi înțelege lumea; imaginația prin care trece dincolo de raza de acțiune a simțurilor sale. Omul e cel mai neputincios dintre animale, însă chiar această slăbiciune biologică e temeiul puterii sale, cauza primară a dezvoltării calităților sale, specific umane.

B. Dihotomiile existențiale şi istorice ale omului

Conştiința de sine, rațiunea şi imaginația au tulburat „armonia” ce caracterizează existența animală. Apariția lor a făcut din om o anomalie, o ciudățenie a universului. El e parte din natură, supunându-se legilor sale şi fiind incapabil să le schimbe, însă transcende restul naturii. El stă deoparte, deşi e o parte; e nomad, şi totuşi înlănțuit în casa pe care o împarte cu restul creaturilor. Aruncat în această lume, într-un loc şi timp întâmplător, el e forțat să iasă din ea, la fel de accidental. Pentru că e conştient de sine, el îşi dă seama de neputința şi de limitele existenței sale. Îşi vede sfârşitul: moartea. Nu e niciodată liber de dihotomia existenței sale: nu poate renunța la propria minte, chiar dacă ar dori-o; nu se poate descotorosi de propriul corp cât e viu – iar corpul îl face să-şi dorească să trăiască.

Rațiunea, darul omului, e şi blestemul său; îl forțează să se confrunte mereu cu sarcina de a rezolva o dihotomie insolubilă. Existența umană e diferită din acest punct de vedere de cea a tuturor celorlalte organisme; el e într-o stare de dezechilibru constant şi inevitabil. Viața omului nu poate „fi trăită” repetând tiparele propriei specii; el e cel ce trebuie să trăiască. Omul e singurul animal care se poate *plictisi*, care poate fi nemulțumit, care se poate simți alungat din paradis. Omul e singurul animal pentru care propria existență e o problemă ce trebuie să o rezolve şi din fața căreia nu poate fugi. Nu poate reveni la starea preumană de armonie cu natura; trebuie să o ia pe calea dezvoltării propriei rațiuni, până când va ajunge propriul stăpân şi stăpânul naturii.

Apariția rațiunii creează o dihotomie în interiorul omului ce-l forțează să caute fără încetare noi soluții. Dinamismul

istoriei sale e inerent existenței rațiunii, îi determină dezvoltarea, şi prin ea, îl determină să creeze o lume proprie, în care se poate simți confortabil cu el însuşi şi cu ceilalți oameni. Fiecare stadiu în care ajunge îl lasă nemulțumit şi perplex, şi tocmai această confuzie îl face să se îndrepte spre noi soluții. Nu există în om vreun „instinct al progresului" înnăscut; contradicția din existența sa e cea care îl face să o apuce pe drumul pe care a luat-o. Deoarece a pierdut paradisul, adică unitatea cu natura, a devenit un hoinar etern (Ulise, Oedip, Avraam, Faust); e constrâns să meargă înainte şi să se străduie veşnic să facă din necunoscut cunoaştere, umplând cu răspunsuri spațiile albe ale ştiinței sale. Trebuie să se explice sieşi şi să explice sensul propriei existențe. Are impulsul de a depăşi această falie interioară, chinuit de setea de „absolut", de un alt gen de armonie ce poate ridica blestemul de a fi separat de natură, de ceilalți oameni şi de sine însuşi.

Falia din natura umană conduce la dihotomii pe care le voi numi existențiale[27], deoarece sunt înrădăcinate în însăşi existența umană; sunt contradicții pe care omul nu le poate anula, însă la care poate reacționa în varii feluri, în funcție de caracterul şi cultura sa.

Cea mai importantă dihotomie existențială e între viață şi moarte. Faptul că trebuie să murim e ceva inevitabil pentru om. El e conştient de asta şi tocmai această conştientizare îi influențează profund viața. Însă moartea rămâne însuşi opusul vieții şi e externă şi incompatibilă cu experiența

---

[27] Am folosit acest termen fără a mă raporta la terminologia existențialismului. Pe când revizuiam manuscrisul, am ajuns să citesc *Muştele* şi *Existențialismul este un umanism*, de Jean-Paul Sartre. Nu cred că se impun adaosuri sau schimbări. Deşi există anumite puncte comune, nu mă pot pronunța cât de mult suntem de acord, deoarece nu am avut încă acces la principalele opere ale lui Sartre.

vieții. Toată cunoaşterea despre moarte nu schimbă faptul că moartea nu e o parte a vieții care să poată avea vreun sens, şi nu avem ce face decât să acceptăm datul morții; altfel spus, din punctul de vedere al vieții noastre, trebuie să acceptăm înfrângerea. „Omul ar da tot ce are pentru viața sa", iar „înțeleptul", spune Spinoza, „nu se gândeşte la moarte, ci la viață." Omul a încercat să nege această dihotomie prin intermediul ideologiilor, de exemplu, prin intermediul conceptului creştin de nemurire, care, postulând un suflet nepieritor, neagă tragicul fapt că viața omului se termină în moarte.

Faptul că omul e muritor generează încă o dihotomie: deşi orice ființă umană e purtătoarea tuturor potențialităților omeneşti, scurta sa viață nu-i permite să le realizeze întru totul, nici măcar în cele mai favorabile circumstanțe. Numai dacă viața omului ar dura cât cea a umanității, ar putea el să participe la dezvoltarea umană care are loc în procesul istoric. Viața omului, începând şi sfârşindu-se la momente întâmplătoare din procesul de evoluție al speciei, e într-un conflict tragic cu pretenția individului de a-şi realiza toate potențialitățile. El are, în cel mai bun caz, o imagine vagă a acestei contradicții, între ceea ce poate realiza şi ceea ce realizează de fapt. Şi aici, ideologiile tind să aplaneze sau să nege contradicția, presupunând că realizarea vieții are loc după moarte, sau că perioada istorică a cuiva reprezintă realizarea definitivă şi apogeul umanității. O alta susține că sensul vieții nu e de găsit în trăirea ei plenară, ci în a te pune în slujba societății şi în a-ți îndeplini îndatoririle sociale; dezvoltarea, libertatea şi fericirea individului sunt subordonate sau chiar irelevante față de prosperitatea statului, a comunității sau față de orice altceva poate simboliza puterea eternă, care transcende individul.

Omul e singur, şi în acelaşi timp relaționează. El e singur în măsura în care e o entitate unică, ce nu e identică cu

nimeni, şi e conştient de propriul sine ca entitate separată. El trebuie să fie singur când trebuie să judece sau să ia decizii doar prin puterea raţiunii sale. Şi totuşi nu poate suporta să fie singur, fără legături cu ceilalţi oameni. Fericirea sa depinde de solidaritatea pe care o simte cu semenii, cu generaţiile trecute şi viitoare.

Multitudinea contradicţiilor istorice din viaţa personală şi socială sunt radical diferite de dihotomiile existenţiale – nu apar necesar în existenţa umană, sunt de origine omenească şi sunt rezolvabile, fie de îndată, fie mai târziu în istoria umană. Contradicţia de azi, dintre abundenţa de mijloace tehnice pentru satisfacţiile materiale şi incapacitatea de a le folosi doar pentru pacea şi bunăstarea popoarelor e una solubilă; nu e o contradicţie necesară, ci una datorată lipsei de curaj şi înţelepciune a omului. Instituţia sclaviei din Grecia antică poate fi un exemplu de contradicţie relativ insolubilă, pentru care o rezolvare a putut fi găsită numai într-o perioadă istorică ulterioară, când au fost puse bazele materiale pentru egalitatea între oameni.

Distincţia dintre dihotomiile existenţiale şi cele istorice e importantă pentru că a le confunda are consecinţe grave. Cei ce au fost interesaţi să menţină contradicţiile istorice s-au străduit să demonstreze că ele erau dihotomii existenţiale, şi de aceea imuabile. Au încercat să convingă oamenii că „ce nu există, nu trebuie să existe” şi că nu au decât să se resemneze, acceptându-şi soarta tragică. Însă această încercare de a şterge graniţele dintre cele două tipuri de contradicţii nu a fost suficientă ca să împiedice omul să încerce a le rezolva. Una din calităţile proprii minţii omeneşti e că nu poate rămâne pasivă atunci când se confruntă cu o contradicţie. Se pune în mişcare pentru a rezolva contradicţia. Tot progresul uman se datorează acestui fapt. Pentru ca un om să fie împiedicat să

reacționeze când își dă seama de ele, va trebui să negăm însăși existența acestor contradicții. Aplanarea, și prin aceasta negarea contradicțiilor, e funcția raționalizărilor din viața individuală și a ideologiilor (raționalizări modelate de societate) din viața socială. Totuși, aceste ideologii ar rămâne ineficace dacă mintea omului ar putea fi satisfăcută doar cu răspunsuri raționale, adevărate. Însă o altă particularitate a minții noastre e că acceptă adevărul împărtășit de majoritatea membrilor culturii sale sau de cel postulat de autorități puternice. Dacă ideologiile armonizatoare sunt susținute de consens sau autoritate, mintea omului se liniștește, deși omul însuși nu rămâne niciodată liniștit.

Omul poate reacționa la contradicțiile istorice anulându-le prin propria acțiune; însă nu poate anula dihotomiile existențiale, deși poate reacționa la ele în diferite feluri. El își poate calma mintea cu ajutorul unor ideologii liniștitoare și armonizatoare. Poate încerca să evadeze din fața frământărilor interioare prin intermediul unei activități neîncetate, profesionale sau de divertisment. Poate încerca să-și suprime libertatea și să se transforme într-un instrument al puterilor exterioare lui, cufundându-și sinele în ele. Însă va rămâne nesatisfăcut, angoasat și agitat. Există o singură soluție pentru problema sa: să privească adevărul în față, să-și recunoască izolarea fundamentală și singurătatea într-un univers indiferent la soarta sa, să admită inexistența vreunei puteri ce-l transcende și care ar putea să-i rezolve problema. Omul trebuie să accepte responsabilitatea pentru propria persoană și faptul că numai folosindu-și puterile poate conferi un sens propriei vieți. Însă sensul nu înseamnă certitudine; ba chiar căutarea certitudinii zădărnicește căutarea sensului. Incertitudinea e însăși condiția ce-l îmboldește pe om să-și desfășoare potențialitățile. Dacă se va confrunta cu adevărul

fără să se panicheze, va recunoaşte că *nu există vreun sens al vieţii dincolo de sensul pe care omul îl conferă propriei vieţi, exercitându-şi puterile, trăind productiv*; şi va înţelege că doar vigilenţa constantă, activitatea şi efortul neîntrerupte ne dau capacitatea să nu eşuăm în singura sarcină ce contează – dezvoltarea deplină a propriilor potenţialităţi în limitele impuse de legile existenţei noastre. Omul nu va înceta niciodată să fie nedumerit, să se mire şi să-şi pună noi întrebări. Doar dacă recunoaşte situaţia umană, dihotomiile inerente existenţei sale şi capacitatea sa de a-şi desfăşura potenţialităţile, doar aşa va putea el să-şi îndeplinească sarcina: să fie el însuşi şi pentru el însuşi şi să atingă fericirea, prin concretizarea deplină a facultăţilor ce îi sunt proprii – raţiunea, dragostea şi munca productivă.

După ce am discutat dihotomiile existenţiale inerente existenţei umane, putem să ne întoarcem la afirmaţia pe care am făcut-o la începutul acestui capitol, că discutarea condiţiei umane trebuie să o premeargă pe cea asupra personalităţii. Sensul mai exact al acestei aserţiuni poate fi indicat spunând că psihologia trebuie să se întemeieze pe concepţia antropologico-filosofică asupra existenţei umane.

Cea mai frapantă trăsătură a comportamentului uman e intensitatea formidabilă a pasiunilor şi a pulsiunilor etalate de fiecare om. Freud a recunoscut mai bine ca oricine acest fapt şi a încercat să-l explice în termenii gândirii mecanicisto-naturaliste a vremii sale. El credea că acele pasiuni care nu par a fi expresii evidente ale instinctelor de conservare şi sexuale (sau cum au fost descrise mai târziu, pulsiuni erotice şi thanatice) sunt doar manifestări indirecte şi mai complicate ale acestor pulsiuni instinctual-biologice. Însă oricât de remarcabile ar fi susţinerile sale, ele nu conving atunci când Freud nu acceptă că o mare parte din pulsiunile omului nu pot fi explicate prin forţa instinctelor. Chiar dacă foamea şi setea omului, ca şi pulsiunile sale

sexuale ar fi complet satisfăcute, „el” nu va fi satisfăcut. Spre deosebire de animale, cele mai presante probleme ale sale nu sunt satisfăcute prin îndestulare, ci doar încep de aici. El luptă pentru putere, dragoste sau distrugere, îşi riscă viaţa pentru idealuri religioase, politice ori umaniste, iar aceste străduinţe sunt constitutive şi caracteristice pentru specificul vieţii omeneşti. Într-adevăr, „omul nu trăieşte numai cu apă şi cu pâine”.

În opoziţie cu explicaţia mecanicisto-naturalistă a lui Freud, această afirmaţie a fost interpretată ca însemnând că omul posedă nevoi religioase intrinseci, ce nu pot fi explicate de existenţa sa naturală, ci de ceva de dincolo de el, avându-şi originea în puteri supranaturale. Totuşi, nu e nevoie de presupunerea din urmă, deoarece fenomenul poate fi explicat ca urmare a înţelegerii complete a condiţiei umane.

Dizarmonia din existenţa omului generează nevoi care le depăşesc cu mult pe cele de sorginte animală. Respectivele nevoi produc pulsiunea imperativă de a restaura unitatea şi echilibrul dintre sine şi restul naturii. Omul încearcă înainte de toate să restabilească unitatea şi echilibrul în gândire, construind o imagine mentală atotcuprinzătoare a lumii, care slujeşte ca sistem de referinţă în cadrele căruia să răspundă la întrebarea despre propria condiţie şi despre ce trebuie să facă. Însă astfel de sisteme de gândire nu sunt suficiente. Dacă omul ar fi doar un intelect neîntrupat, scopul său ar fi atins prin intermediul unui sistem de gândire atotcuprinzător. Însă pentru că e o entitate înzestrată cu corp, nu numai cu minte, el trebuie să reacţioneze la dihotomia existenţei sale nu numai prin gândire, ci şi în procesul vieţii, în sentimentele şi acţiunile sale. Pentru a găsi un nou echilibru, el trebuie să aspire la experienţa unităţii şi unicităţii în toate compartimentele fiinţei sale. Din acest motiv, orice sistem de orientare satisfăcător are nevoie nu doar de elemente intelectuale, ci

şi de elemente afective şi senzoriale, concretizate în acțiunea din toate tipurile de întreprinderi umane. Dăruirea pentru un țel, o idee ori o putere care depăşeşte omul, cum e Dumnezeu, constituie exprimări ale acestei nevoi de plenitudine în trăirea vieții.

Răspunsurile oferite nevoii de orientare şi de devotare a omului diferă, atât ca formă, cât şi în ce priveşte conținutul. Există sisteme primitive, ca animismul şi totemismul, în care obiectele naturale sau strămoşii reprezintă răspunsul la căutarea unui sens. Există sisteme nonteiste, precum budismul, numite îndeobşte „religioase" chiar dacă în forma lor originară nu se găsea vreun concept de Dumnezeu. Există sisteme filosofice, ca, de exemplu, stoicismul, şi există sisteme religioase monoteiste care oferă un răspuns omului ce caută sensul invocând conceptul de Dumnezeu. Analiza pe care o facem diferitelor sisteme e îngreunată de o dificultate terminologică. Am putea să le considerăm pe toate religioase, dacă din rațiuni istorice termenul „religios" nu ar fi fost identificat cu un sistem teist, un sistem centrat în jurul lui Dumnezeu. Noi, pur şi simplu, nu avem un termen în limbajul nostru pentru a desemna ceea ce e comun sistemelor teiste şi nonteiste, altfel spus, tuturor sistemelor de gândire ce încearcă să răspundă căutării unui sens şi încercării omului de a-şi înțelege propria existență. În lipsa unui cuvânt mai bun, voi numi aceste sisteme „repere de orientare şi devoțiune".

Totuşi, chestiunea pe care vreau să o subliniez e că există multe alte tendințe care sunt considerate complet seculare, dar care sunt nu mai puțin înrădăcinate în aceeaşi nevoie din care izvorăsc sistemele religioase şi filosofice. Să ne gândim la ceea ce putem observa în vremurile de azi: vedem în cultura noastră milioane de oameni care se dedică obținerii de succese şi prestigiu. Am văzut şi încă vedem în alte culturi o devoțiune fanatică a aderenților la sisteme

dictatoriale de cucerire şi dominaţie. Rămânem uimiţi de intensitatea acestor pasiuni, care adesea sunt mai puternice decât instinctul de autoconservare. Suntem păcăliţi uşor de conţinuturile seculare ale obiectivelor şi le explicăm drept rezultate ale pulsiunilor sexuale sau ale altor impulsuri cvasibiologice. Însă nu se vede oare că intensitatea şi fanatismul cu care aceste scopuri laice sunt urmărite le egalează pe cele religioase? Că deşi toate aceste sisteme de orientare şi devoţiune seculare au conţinuturi diferite, nevoia fundamentală căreia încearcă să-i răspundă e aceeaşi? În cultura noastră impresia e cu atât mai înşelătoare cu cât majoritatea oamenilor „cred" în monoteism, dar de fapt devoţiunea lor aparţine sistemelor mai apropiate de totemism şi de cultul idolilor decât de orice formă de creştinism.

Însă va trebui să mai facem un pas. Înţelegerea naturii „religioase" a acestor impulsuri seculare modelate de cultură ne oferă cheia pentru a pricepe nevrozele şi tendinţele iraţionale. Pe ultimele va trebui să le considerăm soluţii – răspunsuri individuale – la căutarea de orientare şi devoţiune a omului. O persoană a cărei experienţă e determinată de „fixarea pe familie", care e incapabilă să acţioneze independent, e de fapt un credincios al cultului primitiv al strămoşilor, iar singura diferenţă dintre el şi milioanele de aderenţi ai religiilor strămoşilor e că sistemul său e privat, nu modelat de cultură. Freud a recunoscut legătura dintre religie şi nevroză, şi a explicat religia ca o formă de nevroză, dar noi vom conchide că nevroza trebuie să fie explicată ca o formă particulară de religie, a cărei notă distinctă sunt caracteristicile sale individuale, nemodelate de altceva. Concluzia pentru problema generală a motivaţiei umane spre care ne îndreptăm e că, deşi nevoia unui sistem de orientare şi devoţiune e comună tuturor oamenilor, conţinuturile particulare ale sistemelor ce o satisfac diferă.

Aceste diferențe sunt diferențe valorice: persoana matură, productivă şi rațională va alege un sistem care-i va permite să fie matură, productivă şi rațională. Persoana a cărei dezvoltare a fost blocată trebuie să se întoarcă la sisteme iraționale şi primitive, care, la rândul lor, îi amplifică şi prelungesc dependența şi iraționalitatea. Ea va rămâne pe un nivel depăşit de milenii de către cei mai demni reprezentanți ai umanității.

Faptul că nevoia unui sistem de orientare şi devoțiune e parte integrantă din existența umană ne oferă totodată posibilitatea de a înțelege intensitatea acestei nevoi. Într-adevăr, nu există nicio altă sursă de energie mai puternică în om. Omul nu e liber să aleagă între a avea şi a nu avea „idealuri", ci între diferitele tipuri de idealuri, între a se dedica cultului puterii şi distrugerii sau a se dedica rațiunii şi iubirii. Toți oamenii sunt „idealişti" şi fac eforturi către ceva aflat dincolo de atingerea satisfacției fizice. Ei diferă în funcție de tipurile de idealuri în care cred. Cele mai bune şi cele mai diabolice manifestări ale minții omeneşti sunt ambele expresii nu ale cărnii, ci ale „idealismului" spiritului său. De aceea, punctul de vedere relativist, care susține că posesia unui ideal ori a unui sentiment religios reprezintă o valoare în sine, e greşit şi periculos. Va trebui să înțelegem toate idealurile, inclusiv cele ce apar în ideologiile seculare, drept expresii ale aceleiaşi nevoi omeneşti, şi va trebui să le judecăm în funcție de cât sunt de adevărate, de cât de mult conduc la desfăşurarea puterilor omeneşti şi de cât constituie adevărata soluție pentru nevoia de echilibru şi armonie a omului în lumea lui. De aceea, ținem să repetăm, înțelegerea motivației umane trebuie să provină din înțelegerea condiției umane.

2. Personalitatea

Oamenii se aseamănă prin aceea că împărtăşesc condiţia umană şi dihotomiile existenţiale care le sunt inerente; sunt unici în modul specific în care îşi rezolvă problema umană. Diversitatea infinită de personalităţi e în ea însăşi o caracteristică a existenţei umane.

Prin personalitate înţeleg totalitatea calităţilor înnăscute sau dobândite ce caracterizează individul şi care îl fac unic. Diferenţa dintre calităţile înnăscute şi cele dobândite e, în ultimă instanţă, sinonimă cu diferenţa dintre temperament, înzestrări şi toate calităţile psihice dependente de constituţia fizică, pe de o parte, şi caracter, pe de cealaltă parte. Dacă diferenţele de temperament nu au nicio semnificaţie etică, diferenţele de caracter dau adevărata problemă a eticii; ele exprimă gradul în care individul a reuşit în arta de a trăi. Pentru a evita confuzia sub care stă folosirea termenilor „temperament" şi „caracter", vom începe cu o scurtă discuţie asupra temperamentului.

A. Temperamentul

Hipocrate a distins patru temperamente: coleric, sangvinic, melancolic şi flegmatic. Temperamentele sangvinice şi colerice sunt moduri de a reacţiona caracterizate de excitabilitatea uşoară şi de rapida alternare a intereselor, acestea din urmă fiind slabe în cazul primului şi intense în cazul celui de-al doilea. Temperamentele flegmatic şi melancolic sunt, dimpotrivă, caracterizate de o excitabilitate persistentă dar scăzută a interesului, interesul

flegmaticului fiind slab, iar cel al melancolicului intens.[28] Potrivit lui Hipocrate, aceste diferite moduri de a reacționa sunt legate de diferite surse somatice. (E interesant de remarcat că în mentalitatea cotidiană sunt reținute doar aspectele negative ale acestor temperamente: coleric înseamnă azi uşor de enervat; melancolic – deprimat; sangvinic – ultraoptimist; iar flegmatic – prea lent.) Aceste categorii temperamentale au fost utilizate de majoritatea cercetătorilor temperamentului până la Wundt. Cele mai importante concepții moderne despre temperament sunt cele ale lui Jung, Kretschmer şi Sheldon.[29]

Nu ne putem îndoi de importanța unor cercetări suplimentare în domeniu, mai ales cu privire la corelația între temperament şi procesele somatice. Însă trebuie să distingem clar între caracter şi temperament, deoarece confundarea celor două concepte a blocat progresul atât în caracterologie, cât şi în studiul temperamentului.

Temperamentul se referă la modul de reacție şi e constituțional, neputând fi schimbat; caracterul e esențialmente ceva modelat de experiențele persoanei, mai ales în primii ani de viață, putând fi schimbat, până la un punct, de ceea ce persoana ajunge să înțeleagă şi de noile genuri de experiențe. Dacă, de exemplu, o persoană are un temperament coleric, modul în care reacționează va fi „rapid şi energic". Însă la ce anume e el rapid şi energic depinde de

---

[28] Cele patru temperamente au fost simbolizate de cele patru elemente: coleric = foc = cald şi uscat, rapid şi puternic; sangvinic = aer = cald şi umed, rapid şi slab; flegmatic = apă = rece şi umed, încet şi slab; melancolic = pământ = rece şi uscat, încet şi puternic.

[29] Vezi de asemenea aplicarea de către Charles William Morris a tipurilor temperamentale asupra entităților culturale în *Paths of Life* (New York: Harper & Brothers, 1942).

modalitatea sa de raportare, de caracterul său. Dacă e o persoană productivă, dreaptă, iubitoare, va reacționa rapid şi energic atunci când iubeşte, când e mâniată de injustiție şi când e impresionată de o nouă idee. Dacă e un personaj distructiv şi sadic, va fi rapid şi energic în distructivitatea şi cruzimea sa.

Confuzia dintre temperament şi caracter a avut consecințe importante asupra teoriei etice. Preferințele pentru diferențele de temperament sunt chestiuni ce țin doar de gusturile individuale. Însă diferențele de caracter sunt de cea mai mare importanță din punct de vedere etic. Un exemplu poate fi util pentru clarificarea acestei chestiuni. Goering şi Himmler erau oameni cu temperamente diferite – primul un ciclotimic, celălalt un schizotimic. Ca urmare, din punctul de vedere al preferințelor subiective, un individ atras de temperamentul ciclotimic l-ar „plăcea" mai mult pe Goering decât pe Himmler, şi viceversa. Totuşi, din punctul de vedere al caracterului, ambii indivizi aveau o trăsătură comună: erau sadici ambițioşi. Prin urmare, din punct de vedere etic, erau la fel de răi. Reciproc, printre caracterele productive, cineva poate prefera temperamentul coleric, în mod subiectiv, celui sangvinic; însă astfel de judecăți nu sunt judecăți asupra valorii acestor oameni implicați.[30]

---

[30] Confuzia dintre temperament şi caracter e evidențiată de faptul că, deşi destul de consecvent în folosirea conceptului de temperament, Kretshchmer şi-a intitulat cartea *Constituție fizică şi caracter*, în loc de „Temperament şi constituție fizică". *Sheldon*, a cărui carte poartă titlul *Genuri de temperament*, e însă confuz în aplicarea clinică a conceptului său de caracter. „Temperamentele" sale conțin trăsături de temperament pure amestecate cu trăsături de caracter, aşa cum apar ele la persoanele cu un anumit temperament. Un exemplu e trăsătura sociabilității nediscriminatorii, pe care Sheldon o plasează printre trăsăturile temperamentului viscerotonic. Însă doar un viscerotonic imatur şi neproductiv va fi sociabil fără a ține seama de nimic; viscerotonicul

Aceeaşi confuzie o găsim şi în aplicarea conceptelor despre temperament ale lui *C. G. Jung* – „introversie" şi „extraversie". Cei care preferă extravertiții tind să descrie introvertitul drept inhibat şi nevrotic; cei ce preferă introvertiții descriu extravertitul drept superficial şi lipsit de perseverență şi profunzime. Eroarea constă în compararea unei persoane „bune", pentru că are un anumit temperament, cu persoana „rea" care are celălalt temperament, şi în punerea pe seama diferenței de temperament a diferenței de valoare.

E evident acum, cred, cum această confuzie între temperament şi caracter a afectat etica. A condus la condamnarea unor întregi rase, unde predominau temperamente diferite de ale noastre, dar a oferit şi sprijin relativismului, datorită presupunerii că diferențele de caracter se supun la fel de mult diferențelor de gust, ca şi diferențele de temperament.

Din punctul de vedere al teoretizării în etică va trebui aşadar să ne întoarcem asupra conceptului de caracter, care e atât subiect al judecăților etice, cât şi obiectul dezvoltării etice a omului. Şi aici va trebui mai întâi să curățăm terenul de confuziile tradiționale care, în acest caz, gravitează în jurul diferențelor dintre concepția dinamică şi cea behavioristă despre caracter.

---

productiv va avea o sociabilitate în care manifestă preferințe. Trăsătura de care vorbeşte Sheldon nu e una de temperament, ci una de caracter, ce apare frecvent asociată cu un anumit temperament şi fizic, în cazul în care majoritatea subiecților au o maturitate egală. Deoarece metoda lui Sheldon e una care se bazează în întregime pe corelații statistice ale „trăsăturilor" cu constituția fizică, fără a încerca o analiză teoretică a individualizării trăsăturilor, greşeala sa era greu de evitat.

B. Caracterul

(1) Concepția dinamică despre caracter

Trăsăturile de caracter au fost şi încă sunt considerate de anumiți psihologi de orientare behavioristă ca fiind identice cu trăsăturile de comportament. Din acest punct de vedere, caracterul este definit ca „tiparul de comportament caracteristic unui individ dat,"[31] în vreme ce alți autori, ca William McDougall, R. G. Gordon şi Kretschmer, au subliniat elementul conativ şi dinamic al trăsăturilor de caracter.

Freud a dezvoltat nu numai prima, ci şi cea mai consistentă şi pătrunzătoare teorie a caracterului, ca sistem de tendințe ce nu sunt identice cu comportamentul, chiar dacă stau la baza lui. Pentru a aprecia concepția dinamică asupra caracterului elaborată de Freud, va fi util să comparăm trăsăturile de caracter cu cele de comportament. Trăsăturile de comportament sunt descrise în termenii acțiunilor observabile de un terț. Astfel, de exemplu, trăsătura de comportament a „curajului" va fi definită drept comportamentul ce țintește atingerea unui anumit scop fără a fi intimidat de riscurile pe care le prezintă pentru bunăstare, libertate ori viață; „chibzuința", ca să dăm un alt exemplu, va fi trăsătura de comportament definită drept comportamentul ce vizează economisirea banilor sau a altor mijloace materiale. Totuşi, dacă vom cerceta motivațiile şi mai ales motivațiile inconştiente ale unei astfel de trăsături de comportament, vom găsi că ea poate avea la bază numeroase trăsături de caracter complet diferite.

---

[31] Leland E. Hinsie şi Jacob Shatzky, *Psychiatric Dictionary* (New York, Oxford University Press, 1940).

Comportamentul curajos poate fi motivat de ambiție, aşa încât persoana îşi va risca viața în anumite situații pentru a-şi satisface pofta de a fi admirat; poate fi motivat de impulsuri suicidare, ce fac o persoană să caute pericolul deoarece, conştient sau inconştient, nu-şi prețuieşte propria viață şi vrea să se autodistrugă; poate fi motivat de simpla lipsă de imaginație ce-l face să acționeze curajos pentru că nu-şi dă seama de ce pericol îl paşte; în sfârşit, poate fi determinat de o devoțiune sinceră pentru ideea sau scopul în care acționează, o motivație care e îndeobşte presupusă a sta la baza curajului. La suprafață, comportamentul din toate aceste cazuri e identic, în pofida motivațiilor diferite. Spun „la suprafață" deoarece, dacă un astfel de comportament ar putea fi observat în detaliu, s-ar vedea că diferențele de motivație conduc la diferențe subtile de comportament. În varii situații, un ofițer aflat în mijlocul bătăliei se va comporta diferit, depinzând dacă motivația curajului său stă în devoțiunea pentru o idee sau dacă ar sta în ambiție. În primul caz, el nu va ataca în anumite circumstanțe dacă riscurile nu sunt proporționale cu câştigurile tactice scontate. Dacă, însă, el e mânat de vanitate, această pasiune îl poate orbi față de pericolele ce-l amenință pe el şi pe soldații săi. Trăsătura sa de comportament „curaj" e în acest ultim caz, evident, o înzestrare extrem de ambiguă. O altă ilustrare e „chibzuința". O persoană poate fi chibzuită pentru că starea sa materială o cere; sau poate fi strângătoare deoarece are caracterul unui zgârie-brânză, ce-l face să economisească de dragul economisirii, indiferent de cât de nevoit e să o facă în realitate. Şi aici, motivația va produce diferențe în comportamentul propriu-zis. În primul caz, persoana va fi cât se poate de capabilă să distingă între situațiile când e înțelept să economiseşti, şi cele în care e şi mai înțelept să cheltuieşti bani. În celălalt caz, el va economisi indiferent de

nevoia obiectivă de a o face. Un alt factor determinat de diferența de motivație se referă la predicția comportamentului. În cazul militarului „curajos” motivat de ambiție, putem prezice că se va comporta curajos doar dacă poate fi recompensat pentru curajul arătat. În cazul militarului care e viteaz din cauza devotamentului pentru cauza sa, putem prezice că faptul că îi va fi sau nu recunoscut curajul e o chestiune ce va avea o influență redusă asupra comportamentului său.

Teoria conativă a trăsăturilor de caracter este îndeaproape înrudită cu concepția lui Freud despre motivația inconştientă. El a recunoscut un lucru pe care marii romancieri şi dramaturgi l-au ştiut dintotdeauna: că, aşa cum o zicea Balzac, studiul caracterului are de a face cu „forțele ce motivează omul”; că modul în care o persoană acționează, simte şi gândeşte e într-o mare măsură determinat de specificul caracterului său, şi nu e doar rezultatul răspunsurilor raționale la situații plauzibile; că „soarta omului e caracterul său”. Freud a recunoscut calitatea dinamică a trăsăturilor de caracter şi că structura de caracter a persoanei reprezintă forma particulară în care e canalizată energia în procesul vieții.

Freud a încercat să explice natura dinamică a trăsăturilor de caracter combinându-şi caracterologia cu propria teorie asupra libidoului. În acord cu tipul de gândire materialistă dominant în ştiințele naturii din secolul nouăsprezece, ce credea că energia din fenomenele naturale şi psihice era o entitate substanțială şi nu relațională, Freud era de părere că pulsiunea sexuală era sursa energiei caracterului. Printr-un şir de câteva ipoteze complicate şi strălucite, el a explicat diferitele trăsături de caracter ca „sublimări” sau „formațiuni reacționale” împotriva diferitelor forme ale pulsiunilor sexuale. El a interpretat *natura dinamică* a

trăsăturilor de caracter ca fiind expresii ale *surselor libidinale* din care provin.

Dezvoltarea teoriei psihanalitice a condus, la fel ca în dezvoltarea ştiinţelor naturale şi sociale, la o nouă concepţie, ce era întemeiată nu pe ideea unui individ fundamental izolat, ci pe *relaţia* omului cu ceilalţi, cu natura şi cu sine însuşi. Ideea era că tocmai această relaţionare guvernează şi reglementează energia manifestă în pulsiunile emoţionale ale omului. H. S. Sullivan, unul din pionierii acestei noi perspective, a definit din acest punct de vedere psihanaliza ca „studiul relaţiilor interpersonale".

Teoria pe care o vom prezenta în paginile ce urmează derivă, în punctele esenţiale, din caracterologia lui Freud: aceasta presupune că trăsăturile de caracter stau la baza comportamentului şi că trebuie inferate pornind de la acesta; că ele constituie forţe care, deşi puternice, pot scăpa cu totul conştiinţei persoanei. Abordarea noastră îi va fi fidelă lui Freud şi prin aceea că presupune că baza caracterului nu e vreo trăsătură singulară, ci organizarea totală a caracterului, din care derivă o pluralitate de trăsături de caracter. Aceste trăsături de caracter trebuie înţelese ca un sindrom ce rezultă dintr-o organizare anume sau, după cum o voi numi, dintr-o orientare de caracter. Mă voi ocupa doar cu un număr foarte mic de trăsături de caracter, ce decurg nemijlocit din orientarea ce le stă la bază. Ne-am putea ocupa în acelaşi mod de multe alte trăsături de caracter, şi s-ar putea arăta că şi ele sunt rezultate directe ale orientărilor fundamentale ori amestecuri de astfel de trăsături de caracter cu cele de temperament. Totuşi, un mare număr de alte trăsături plasate convenţional printre cele de caracter vor fi dovedite a fi nu trăsături de caracter în sensul nostru, ci pure trăsături de temperament ori simple forme de comportament.

Principala diferență dintre teoria caracterului propusă aici şi cea a lui Freud e că baza ultimă a caracterului nu e plasată în varii tipuri de organizare libidinală, ci în felurile specifice în care persoana se raportează la lume. În procesul vieții, omul se raportează la lume (1) dobândind şi asimilând lucruri (2) raportându-se la oameni (şi la sine). Primul îl voi numi proces de asimilare; pe cel de-al doilea proces de socializare. Ambele forme de relaționare sunt „deschise" şi nu, ca în cazul animalelor, determinate instinctual. Omul poate dobândi lucruri primindu-le sau luându-le dintr-o sursă exterioară, ori producându-le prin propriul efort. Însă el trebuie să le dobândească şi să le asimileze într-un anumit fel pentru a-şi satisface nevoile. De asemenea, omul nu poate trăi de unul singur, fără a relaționa cu alții. Trebuie să se asocieze cu ei pentru a se apăra, pentru a munci, pentru a găsi satisfacție sexuală, pentru joacă, pentru creşterea celor mici, pentru transmiterea cunoştințelor şi a posesiunilor materiale. Însă mai mult, e necesar să aibă relații cu ceilalți, să fie una cu ei, parte a unui grup. Izolarea completă e insuportabilă şi incompatibilă cu sănătatea mentală. E adevărat, omul se poate raporta la alții în diferite moduri: poate iubi sau urî, concura sau coopera, poate construi un sistem social bazat pe egalitate sau pe autoritate, libertate ori opresiune; însă trebuie să existe relații, iar forma individuală de relaționare va exprima caracterul indivizilor.

Aceste orientări, prin care individul se raportează la lume, constituie nucleul caracterului său; caracterul poate fi definit ca *forma (relativ permanentă) în care energia umană e canalizată în procesul de asimilare şi socializare.* Această canalizare a energiei psihice posedă o funcție biologică foarte importantă. Viața ar fi realmente fragilă dacă acțiunile omului nu ar fi determinate de tipare instinctuale înnăscute, dacă ar trebui să ia câte o decizie deliberată de fiecare dată

când acționează, de fiecare dată când face un pas. Dimpotrivă, multe acțiuni trebuie efectuate mult mai rapid decât o permite deliberarea conştientă. În plus, dacă orice comportament ar fi rezultatul unei decizii deliberate, ar exista mult mai multe inconsecvențe în acțiune decât ar fi acceptabil pentru o funcționare corectă. Potrivit teoriei behavioriste, omul învață să reacționeze de o manieră semiautomată, dezvoltând habitudini de acțiune şi gândire care pot fi înțelese în termenii reflexelor condiționate. Deşi această perspectivă e corectă până la un punct, ea ignoră faptul că obişnuințele şi opiniile cele mai adânc înrădăcinate, ce sunt specifice unei persoane şi rezistă schimbării, sunt rodul structurii sale de caracter: ele exprimă forma particulară în care energia e canalizată de structura de caracter. Sistemul caracterului poate fi considerat substitutul uman al aparatului instinctual al animalelor. Odată ce energia e canalizată într-un anumit fel, acțiunea se produce „oglindind caracterul". Un anumit caracter poate fi indezirabil din punct de vedere etic, însă el cel puțin permite persoanei să acționeze destul de consecvent şi să fie scutită de povara de a lua o decizie nouă şi deliberată de fiecare dată. Persoana îşi poate aranja viața de o manieră adaptată caracterului său şi astfel să creeze un anumit grad de compatibilitate între situația internă şi cea externă. În plus, caracterul are şi o funcție selectivă față de ideile şi valorile persoanei. Deoarece majorității oamenilor li se pare că ideile tind să fie independente de emoții şi dorințe, ca rezultat al unei deducții logice, ei cred că atitudinea lor față de lume e confirmată de propriile idei şi judecăți, când de fapt acestea sunt la fel de mult produsul caracterului precum sunt şi acțiunile. Această confirmare tinde la rândul său să le stabilizeze structura de caracter, deoarece o face să pară justă şi rațională.

Caracterul nu are doar funcția de a da individului posibilitatea să acționeze consecvent şi „rațional”; el e totodată baza pentru adaptarea la societate. Caracterul copilului e modelat de caracterul părinților, dezvoltându-se ca răspuns la acesta. La rândul lor, părinții şi metodele lor educative sunt determinate de structura socială a culturii de care aparțin. Familia obişnuită e „agentul psihic” al societății, iar ajustându-se la familie, copilul dobândeşte caracterul prin care, mai târziu, se va adapta la sarcinile pe care le are în viața socială. El dobândeşte caracterul ce-l face să vrea să facă ce trebuie şi care asigură nucleul comun cu majoritatea membrilor aceleiaşi clase sociale sau culturi. Faptul că majoritatea membrilor unei clase sociale sau culturi împărtăşesc elemente de caracter importante şi că se poate vorbi de un „caracter social”, reprezentând nucleul structurii de caracter comune majorității oamenilor unei anumite culturi, arată gradul în care caracterul e modelat de tipare sociale şi culturale. Însă va trebui să deosebim între caracterul social şi caracterul individual, prin care o persoană diferă de o alta, chiar dacă cele două aparțin aceleiaşi culturi. Aceste diferențe se datorează în parte diferențelor de personalitate a părinților şi diferențelor, psihice sau materiale, dintre mediile în care copiii cresc. Însă ele se datorează şi diferențelor constituționale dintre indivizi, mai ales în ceea ce priveşte temperamentul. Genetic vorbind, formarea caracterului individual e determinată de impactul experiențelor de viață, individuale şi culturale, de temperament şi de constituția fizică. Mediul nu e niciodată acelaşi pentru doi oameni, deoarece diferențele de constituție îi fac să aibă experiențe mai mult sau mai puțin diferite unul față de celălalt în acelaşi mediu. Simplele habitudini de acțiune şi gândire care se dezvoltă ca urmare a conformării individului la tiparul cultural şi care nu sunt înrădăcinate în caracterul unei persoane sunt uşor de

schimbat, sub influența unor noi tipare sociale. Dacă însă, pe de altă parte, comportamentul unei persoane se înrădăcinează în caracter, el poate fi modificat numai cu mult efort şi numai în măsura în care are loc o schimbare în caracterul persoanei.

În analiza ce urmează, *orientările neproductive* vor fi diferențiate de cele productive.[32] Trebuie să remarcăm că aceste concepte sunt „tipuri ideale", nu descrieri ale caracterului unui individ anume. În plus, deşi din rațiuni didactice ele sunt tratate aici separat, caracterul fiecărei persoane e de regulă un amestec din toate sau doar din anumite orientări, printre care una este totuşi dominantă. În sfârşit, vreau să spun că în descrierea orientărilor neproductive, vor fi prezentate numai aspectele lor negative, în vreme ce aspectele pozitive vor fi discutate pe scurt la sfârşitul acestui capitol.[33]

(2) Tipuri de caracter: orientările neproductive

(a) Orientarea receptivă

Persoana de orientare receptivă simte că „sursa întregului bine" e în afară şi crede că singurul mod de a dobândi ce vrea – fie că e ceva material, fie că e vorba despre afecțiune, dragoste, cunoaştere, plăcere – e să primească acel ceva de la o sursă exterioară. În această orientare, problema iubirii e

---

[32] În cazul în care cititorul doreşte să înceapă cu o descriere a tuturor tipurilor, el poate consulta diagrama de la finalul acestui capitol.

[33] Descrierea ce urmează, a orientărilor neproductive, exceptând-o pe cea mercantilă, e conformă tabloului clinic al caracterului pregenital oferit de Freud şi de alții. Diferența teoretică va apărea la discutarea caracterului tezaurizator.

aproape exclusiv cea de „a fi iubit” şi nu de a iubi. Astfel de oameni tind să fie neselectivi în alegerea obiectelor iubirii, deoarece a fi iubit de altcineva e o experienţă atât de copleşitoare pentru ei, că „sucombă” tuturor celor care le oferă dragoste sau ceea ce pare a fi dragoste. Ei sunt exagerat de sensibili la orice pas înapoi sau la orice respingere din partea persoanei iubite. Orientarea lor e identică în sfera gândirii: dacă sunt inteligenţi, devin persoanele care ştiu să asculte cel mai bine, deoarece orientarea lor e una axată pe a primi, nu pe a produce idei; lăsaţi singuri, ei se simt paralizaţi. E caracteristic acestor oameni că primul lor gând e să găsească pe altcineva care să le dea informaţia de care au nevoie, în loc să facă un minim efort ei înşişi. Dacă sunt credincioase, respectivele persoane au o concepţie despre divinitate potrivit căreia aşteaptă totul de la Dumnezeu şi nimic de pe urma propriei activităţi. Dacă nu sunt religioase, relaţia lor cu persoane şi instituţii va fi una foarte asemănătoare; ele vor fi întotdeauna în căutarea „sprijinului magic”. Acestea manifestă un gen particular de loialitate, care e în ultimă instanţă gratitudinea pentru mâna ce-i hrăneşte şi teama de a nu o pierde cândva. Deoarece au nevoie de multe mâini ca să se simtă în siguranţă, vor trebui să fie loiali multor persoane. Le e greu să spună „nu” şi adesea cad victima unor loialităţi şi promisiuni contradictorii. Deoarece nu pot spune „nu”, le place să spună „da” la orice şi oricui, iar paralizia capacităţilor lor critice îi face din ce în ce mai dependenţi de alţii.

Ei sunt dependenţi nu doar de autorităţi, care să le ofere cunoaştere şi ajutor, ci şi de oameni în general, pentru orice gen de sprijin. Se simt dezorientaţi când sunt singuri, deoarece au impresia că nu pot face nimic în lipsa unui ajutor. Această neajutorare e importantă mai ales cu privire la actele care, prin însăşi natura lor, pot fi făcute numai de

unul singur – luarea deciziilor şi asumarea responsabilității. În relațiile personale, de exemplu, ei cer sfaturi chiar de la persoana în legătură cu care trebuie să ia o decizie.

Acestui tip receptiv îi plac mult mâncarea şi băutura. Respectivele persoane tind să treacă peste angoasă şi deprimare mâncând şi bând. Gura e un element extrem de vizibil, adesea cel mai expresiv; buzele tind să fie deschise, ca într-o stare de continuă aşteptare de a fi hrănit. În visurile lor, a fi hrănit este cel mai frecvent simbol al lui a fi iubit; înfometarea e o expresie a frustrării sau dezamăgirii.

În mare, atitudinea oamenilor de orientare receptivă e optimistă şi prietenoasă; ei au o oarecare încredere în viață şi în darurile sale, însă devin angoasați şi tulburați când „sursa furnizoare" e amenințată. Adesea, ei sunt cu adevărat persoane calde şi doresc să-i ajute pe alții, dar a face ceva pentru alții chiar are funcția de a-şi asigura favorurile lor.

(b) Orientarea exploatatoare

Orientarea exploatatoare, ca şi cea receptivă, îşi ia ca premisă de bază impresia că sursa întregului bine e exterioară, că orice ar dori cineva trebuie căutat acolo, şi că nu poți produce nimic din sine. Diferența dintre cele două e totuşi că tipul exploatator nu aşteaptă să primească ceva în dar, ci vrea să acapareze de la alții prin forță sau şiretenie. Această orientare se extinde în toate sferele de activitate.

În sfera dragostei şi afecțiunii, aceşti oameni tind să înhațe şi să fure. Se simt atraşi doar de persoane pe care le pot răpi altcuiva. Atractivitatea e condiționată pentru ei de ataşamentul persoanei pentru altcineva; ei nu intenționează să se îndrăgostească de o persoană singură.

Găsim aceeaşi atitudine şi în ce priveşte preocupările intelectuale. Astfel de oameni vor tinde nu să producă idei, ci să le fure. Ei o pot face fie direct, sub forma plagiatului, fie mai subtil, rearanjând în noi fraze ideile exprimate de

alții şi insistând că sunt ale lor. E frapant că adesea şi oameni foarte inteligenți procedează aşa, chiar dacă folosindu-şi înzestrările ar putea ajunge foarte bine la idei proprii. Lipsa ideilor originale sau a producțiilor independente la oameni altminteri înzestrați e adesea explicabilă prin orientarea de caracter, şi nu printr-o lipsă înnăscută de originalitate. Afirmația rămâne valabilă şi despre orientarea față de obiectele materiale. Lucrurile pe care le pot răpi altora le par mai bune decât orice pot produce ei înşişi. Ei folosesc şi exploatează orice şi pe toată lumea de la care pot stoarce ceva. Mottoul lor e: „Fructul de furat e cel mai bun". Deoarece vor să folosească şi să exploateze oameni, ei îi „iubesc" pe cei care, explicit sau implicit, sunt obiecte de exploatat promițătoare, şi „se satură" de persoanele pe care le-au stors până la ultima picătură. Un exemplu extrem e cleptomanul, care se bucură doar de lucrurile pe care le poate fura, deşi are bani să le cumpere.

Această orientare pare a fi simbolizată de gura care muşcă, o trăsătură proeminentă a acestor oameni. Nu ne jucăm cu cuvintele subliniind că adesea ei fac remarci „muşcătoare" despre alții. Atitudinea lor e colorată de un amestec de ostilitate şi manipulare. Oricine e un obiect de exploatare şi e evaluat în funcție de utilitate. În locul optimismului şi încrederii ce caracterizează tipul receptiv, la ei vom găsi suspiciune şi cinism, jinduire şi invidie. Deoarece sunt satisfăcuți doar de lucruri pe care le pot lua altora, ei tind să supraestimeze ce au ceilalți şi să subestimeze ce e al lor.

(c) Orientarea tezaurizatoare

Dacă tipurile receptiv şi exploatator sunt similare prin aceea că ambele aşteaptă lucruri de la lumea exterioară, orientarea tezaurizatoare e esențialmente diferită. Această

orientare face oamenii să aibă o încredere redusă în orice lucru nou pe care îl pot obține de la lumea exterioară; siguranța lor se bazează pe acumulare şi economisire, în vreme ce cheltuiala e resimțită ca o amenințare. E ca şi cum s-ar înconjura cu un zid protector, iar principalul lor scop e să aducă în această fortăreață cât mai mult şi să lase să iasă cât mai puțin. Sunt zgârciți cu banii şi lucrurile materiale, dar şi cu sentimentele şi gândurile. Iubirea e în esență posesiune; ei nu oferă dragoste, ci încearcă să o obțină posedând „iubitul". Persoana tezaurizatoare adesea manifestă un anume gen de fidelitate față de oameni şi chiar față de amintiri. Sentimentalitatea lor face ca trecutul să apară de aur; se cramponează de el şi se răsfață cu amintirile unor sentimente şi experiențe trecute. Ştiu totul, dar sunt sterili şi incapabili de gândire productivă.

Îi putem recunoaşte şi pe aceşti oameni prin intermediul expresiilor faciale şi al gesturilor. Au buzele strânse; iar gesturile le caracterizează atitudinea retrasă. Dacă receptivii au gesturi ample, ca şi cum ar invita, iar gesturile exploatatorilor sunt agresive şi incisive, cele ale tipului tezaurizator sunt angulare, ca şi cum ar dori să sublinieze frontierele dintre ei şi lumea externă. Un alt element caracteristic acestei atitudini e ordinea pedantă. Tezaurizatorii sunt ordonați în lucruri, gânduri sau sentimente, însă, din nou, ca şi în cazul memoriei, ordinea lor va fi sterilă şi rigidă. Acest tip caracterial nu poate suporta ca lucrurile să nu fie la locul lor şi le va rearanja automat. Pentru el, lumea exterioară amenință să penetreze fortăreața sa; ordinea înseamnă stăpânirea lumii de afară punând-o şi ținând-o la locul ei, pentru a evita pericolul unei intruziuni. Curățenia sa compulsivă e o altă expresie a nevoii de a desface legăturile cu lumea externă. Lucrurile de dincolo de frontierele sale sunt percepute ca periculoase şi „murdare"; el anulează contactul amenințător prin spălare

compulsivă, similară unui ritual de abluțiune religioasă, prescris după contactul cu lucruri sau oameni impuri. Lucrurile nu trebuie doar să fie rânduite la locul lor, ci şi la timpul lor; punctualitatea obsesivă e caracteristică tipului tezaurizator; e o altă formă de înstăpânire asupra lumii externe. Dacă experiența lumii externe e a unei amenințări la adresa redutei personale, reacția logică va fi încăpățânarea. Un „nu" constant va fi apărarea aproape automată împotriva intruziunii; răspunsul la pericolul de a fi împins e să stai țeapăn. Aceşti oameni tind să simtă că posedă doar o cantitate fixă de putere, energie sau capacitate mentală, şi că aceste rezerve sunt diminuate sau cheltuite prin folosire şi că nu pot să fie niciodată regenerate. Ei nu pot înțelege funcția autoregenerantă a oricărei substanțe vii şi că activitatea şi folosirea propriilor puteri le sporesc vigoarea, în vreme ce stagnarea paralizează; pentru ei, moartea şi distrugerea sunt mai reale decât viața şi dezvoltarea. Actul creației e un miracol de care au auzit, dar în care nu cred. Valorile lor supreme sunt ordinea şi siguranța; mottoul lor e „nu-i nimic nou sub soare". În relațiile cu alții, intimitatea e o amenințare; securitatea înseamnă fie distanțare, fie posesiunea altei persoane. Tezaurizatorul tinde să fie suspicios şi să aibă un anumit simț al dreptății, care spune de fapt „ce-i al meu e al meu, ce-i al tău e al tău".

(d) Orientarea mercantilă

Orientarea mercantilă şi-a întins dominația doar în era modernă. Pentru a-i înțelege natura, va trebui să ținem seama că funcția economică a pieței în societatea modernă nu e doar similară acestei orientări de caracter, ci este chiar baza şi principala condiție pentru dezvoltarea omului modern.

Trocul e unul din cele mai vechi mecanisme economice. Piața locală tradițională e totuşi esențial diferită de piața care s-a dezvoltat în capitalismul modern. Trocul de la piața locală oferea şansa unei întâlniri pentru a schimba mărfuri. Producătorii şi clienții deveneau cunoştințe; erau grupuri relativ mici; cererea era mai mult sau mai puțin cunoscută, aşa că producătorul putea produce pentru respectiva cerere.

Piața modernă[34] nu mai e un loc de întâlnire, ci un mecanism caracterizat de o cerere abstractă şi impersonală. Se produce pentru această piață, nu pentru un cerc de clienți cunoscuți; deciziile sale se bazează pe legile cererii şi ofertei; şi acestea determină dacă o marfă poate fi vândută şi la ce preț. Indiferent de valoarea de utilizare pe care o poate avea o pereche de pantofi, de exemplu, dacă oferta e mai mare decât cererea, unii dintre pantofi vor fi condamnați la moarte economică; e ca şi cum ei nu ar fi fost produşi deloc. Ziua cumpărăturilor e „ziua judecății" pentru schimbul de mărfuri.

Cititorul poate obiecta că descrierea pe care am făcut-o pieței e mult prea simplificată. Producătorul chiar încearcă să prevadă cererea, iar în condiții de monopol ajunge efectiv la un anumit control asupra ei. Totuşi, funcția reglatoare a pieței a fost şi încă mai e suficient de dominantă pentru a avea o influență profundă asupra formării caracterului clasei mijlocii urbane şi, prin intermediul influenței culturale şi sociale a acesteia, asupra întregii populații. Concepția mercantilă asupra valorii, accentul pus pe valoarea de schimb în defavoarea celei de utilizare, a condus la o concepție despre valoare similară în ce priveşte oamenii, şi în particular propria persoană. Numesc orientare mercantilă acea orientare de caracter înrădăcinată în trăirea

[34] Pentru studiul istoriei şi funcției pieței moderne, vezi K. Polanyi, *Marea transformare* (Cluj-Napoca: Tact, 2013).

propriului sine ca pe o marfă şi a valorii proprii ca pe o valoare de schimb.

În vremurile noastre, orientarea mercantilă e într-o expansiune rapidă, împreună cu dezvoltarea unei noi pieţe, care este un fenomen al ultimelor decenii – „piaţa de personalităţi". Pe această piaţă apar funcţionari şi reprezentanţi de vânzări, dar şi doctori, avocaţi şi artişti. Desigur, statutul legal şi situaţiile economice sunt diferite: unii sunt independenţi, percepând bani pentru serviciile pe care le furnizează; alţii sunt angajaţi, primind un salariu. Însă toţi sunt dependenţi, pentru propriul succes material, de acceptarea personală a celor care au nevoie de serviciile lor sau care îi angajează.

Principiul de evaluare e acelaşi, şi pe piaţa de personalităţi şi pe cea a mărfurilor: într-una, personalităţile sunt de vânzare; pe cealaltă, mărfurile. În ambele cazuri, valoarea e cea de schimb, faţă de care valoarea de utilizare e o condiţie necesară dar nu suficientă. E adevărat, sistemul nostru economic nu ar putea funcţiona dacă oamenii nu ar fi pricepuţi la munca pe care trebuie să o presteze, fiind hărăziţi doar cu o personalitate agreabilă. Oricâtă atenţie personală ar manifesta şi chiar dacă ar avea cel mai frumos dotat cabinet pe Park Avenue, acestea nu pot asigura unui doctor din New York succesul dacă nu are minime cunoştinţe şi competenţe medicale. Nici cea mai plăcută personalitate nu o poate salva pe secretară de la a-şi pierde locul de muncă dacă nu poate dactilografia suficient de repede. Totuşi, dacă am cerceta contribuţia relativă a competenţei şi a personalităţii la succes, vom găsi că doar în cazuri excepţionale succesul e preponderent rezultatul competenţei şi al anumitor calităţi omeneşti, precum cinstea, buna-cuviinţă şi integritatea. Deşi proporţia dintre pricepere şi calităţile umane, pe de o parte, şi „personalitate", pe de cealaltă, ca elemente necesare pentru

succes variază, „factorul personalitate” joacă întotdeauna un rol decisiv. Succesul depinde în mare măsură de modul în care o persoană se vinde pe piață, de cât de bine își etalează personalitatea, de ce are de „oferit”; de cât e de „vesel”, „rațional”, „agresiv”, „de încredere”, „ambițios”; în plus depinde din ce mediu familial provine, de ce cluburi aparține și dacă îi știe pe oamenii care contează. Tipul de personalitate cerut depinde până într-un punct de branșa în care individul muncește. Agentul bursier, comisul voiajor, secretara, directorul de căi ferate, profesorul universitar sau managerul unui hotel trebuie să ofere fiecare varii tipuri de personalitate care, lăsând la o parte diferențele, trebuie să îndeplinească o condiție: să existe „cerere” pentru ei.

Atitudinea față de sine e determinată de faptul că pentru succes nu sunt suficiente competența și înzestrarea, ci e nevoie și ca personalitatea să fie „etalată” în competiție cu multe altele. Dacă ar fi suficient pentru a-ți câștiga existența să te bazezi pe ce știi sau poți să faci, sentimentul valorii de sine ar fi proporțional cu capacitățile, altfel spus, cu valoarea de utilizare; însă deoarece succesul depinde în mare măsură de modul în care cineva își vinde personalitatea, experiența de sine a oamenilor e cea a unei mărfi sau, mai degrabă, cea de a fi simultan vânzător și marfa la vânzare. Persoanele nu sunt preocupate de viață și fericire, ci de a deveni vandabile. Acest sentiment poate fi comparat cu cel al unor mărfuri, niște poșete pe tejghea de pildă, ce ar fi capabile să simtă și să gândească. Fiecare poșetă va încerca să fie cât se poate de „atractivă” pentru a atrage clienții și să arate cât mai scumpă, pentru a obține un preț mai mare decât rivalele sale. Poșeta vândută la prețul cel mai mare se va simți încântată, deoarece asta înseamnă că e cea mai „valoroasă”; cea care nu s-a vândut se va simți tristă și convinsă de propria lipsă de valoare.

Această soartă poate lovi o poşetă care, deşi arată excelent şi e foarte utilă, a avut ghinionul să fie demodată.

Ca şi poşeta, şi persoana trebuie să fie la modă pe piaţa de personalităţi şi, pentru a fi la modă, va trebui să ştie ce gen de personalitate e cea mai cerută. Această cunoaştere e transmisă în general prin întregul proces de educaţie, de la grădiniţă la facultate, şi e cultivată în familie. Cunoaşterea dobândită la acest stadiu timpuriu nu e însă suficientă; ea pune accentul doar pe anumite calităţi generale, precum adaptabilitatea, ambiţia şi receptivitatea faţă de aşteptările în schimbare ale altor oameni. O imagine mai detaliată pentru modelele de succes va fi găsită însă în altă parte. Revistele ilustrate, ziarele şi buletinele de actualităţi prezintă imagini ale oamenilor de succes în numeroase variante. Imaginile de reclamă au o funcţie asemănătoare. Directorul de succes fotografiat pentru o reclamă la costume e imaginea a cum trebuie să arate şi să fie cineva, dacă vrea să atragă „bani buni” pe piaţa contemporană a personalităţii lor.

Cel mai important mod de a transmite tiparul personalităţii dezirabile omului obişnuit este cinematograful. Fetiţa încearcă să emuleze expresia facială, coafura, gesturile unui star bine plătit, ca modalitatea cea mai promiţătoare de a atinge succesul. Tânărul încearcă că arate şi să fie asemenea modelului pe care îl vede pe ecran. Deşi cetăţeanul mediu are puţine contacte cu viaţa celor mai de succes oameni, relaţia sa cu starurile din filme e diferită. E adevărat că nici cu ele nu are vreun contact, însă le poate vedea iar şi iar pe ecran, le poate scrie şi poate primi pozele lor cu autograf. Spre deosebire de vremurile când actorul era desconsiderat social, deşi transmitea spectatorilor operele marilor poeţi, starurile noastre de cinema nu au mari opere sau idei de transmis, însă funcţia lor e să slujească drept verigă de legătură pentru persoana

obişnuită cu lumea celor „sus-puşi”. Chiar dacă nu poate spera să aibă la fel de mult succes, el poate să-i imite; pentru el aceştia sunt sfinţii săi şi, datorită succesului pe care l-au avut, ei întrupează normele de viaţă.

Deoarece experienţa de sine a omului modern e deopotrivă cea de vânzător şi cea de marfă de vânzare la piaţă, stima lui de sine depinde de circumstanţe pe care nu le poate controla. Dacă are „succes”, atunci e valoros; dacă nu, e lipsit de valoare. Gradul de nesiguranţă care rezultă din această orientare va fi unul mare. Dacă o persoană simte că valoarea proprie nu e dată în primul rând de calităţile omeneşti posedate, ci de succesul pe o piaţă competiţională cu condiţii în perpetuă schimbare, stima sa de sine va fi necesarmente fragilă şi va resimţi în mod constant o nevoie de confirmare de către ceilalţi. De aceea, va fi mânată să caute neîncetat succesul, iar orice pas înapoi va deveni o ameninţare serioasă la adresa stimei sale de sine; rezultatul e sentimentul neputinţei, insecurităţii şi inferiorităţii. Dacă vicisitudinile pieţei sunt judecătorii valorii persoanei, sentimentul demnităţii şi mândria vor fi distruse.

Însă problema nu e doar cea a autoevaluării şi stimei de sine, ci şi a experienţei de sine ca entitate independentă, a *identităţii cu sine* a oamenilor. Aşa cum vom vedea mai încolo, individul matur şi productiv îşi extrage sentimentul identităţii din experienţa de sine ca agent care e una cu propriile potenţialităţi; acest sentiment al sinelui poate fi descris pe scurt drept „*sunt ceea ce fac*”. În orientarea mercantilă, omul ia contact cu propriile potenţialităţi sub forma unor mărfuri străine de sine. El nu mai simte că este una cu ele, acestea fiind mascate, deoarece ceea ce contează nu e realizarea lui de sine când le foloseşte, ci succesul în a le vinde. Atât potenţialităţile sale, cât şi ceea ce ele creează îi devin străine, ceva diferit de el însuşi, ceva care va fi judecat şi folosit de alţii; de aceea, sentimentul identităţii e la fel de

fragilizat ca şi cel al stimei de sine; el e constituit de totalitatea rolurilor pe care le poate juca: „*Sunt aşa cum mă vrei tu*”.

Ibsen a exprimat această problemă a individualității în *Peer Gynt*: Peer Gynt încearcă să-şi descopere sinele şi găseşte că e asemenea unei cepe – strat după strat poate fi decojit fără a ajunge la vreun miez. Deoarece omul nu poate trăi nesigur pe propria identitate, în orientarea mercantilă, el va trebui să-şi formeze convingerea unei identități nu prin referire la sine şi la potențialitățile sale, ci prin opinia pe care alții o au despre el. Prestigiul, statutul, succesul, faptul că e cunoscut altora ca o anumită persoană sunt înlocuitori pentru un sentiment autentic al identității. Situația îl face extrem de dependent de felul în care e văzut şi îl forțează să joace rolul care cândva i-a adus succes. Dacă eu sunt separat de potențialitățile mele, atunci sinele meu va consta chiar în prețul pe care-l ating.

Percepția asupra celorlalți nu e diferită de experiența de sine.[35] Ei sunt considerați o marfă, la fel ca propria persoană; nici ei nu apar în sine, ci le e văzută doar partea ce poate fi vândută. Diferența între oameni e redusă la o simplă diferență cantitativă – a fi mai mult sau mai puțin de succes, atrăgător, deci „de valoare”. Acest proces nu e diferit de ceea ce se întâmplă cu mărfurile de pe piață. Şi o pictură, şi o pereche de pantofi pot fi reduse la valoarea de schimb, la prețul lor; cutare număr de perechi de pantofi sunt „egalul” unei picturi. În acelaşi fel, diferența dintre oameni e redusă la un element comun, prețul pe piață. Individualitatea lor, ceea ce e deosebit şi unic la ei, e lipsită de valoare, e un balast chiar. Sensul pe care cuvântul „deosebit” l-a luat e destul de grăitor pentru această

[35] Faptul că relația cu sine şi cu alții e conjunctivă va fi explicat în Capitolul IV.

atitudine. În loc să denumească realizarea maximă a omului – cea de a-şi fi dezvoltat individualitatea – a devenit aproape sinonim cu bizareria. Cuvântul „egalitate” şi-a schimbat şi el sensul. Ideea că toţi oamenii sunt creaţi egali însemna că toţi oamenii aveau acelaşi drept fundamental de a fi consideraţi scopuri în sine, şi nu mijloace. Astăzi, egalitatea a devenit echivalentul *interschimbabilului*, însăşi negaţia individualităţii. Egalitatea, în loc să fie condiţia pentru dezvoltarea particularităţilor fiecărei persoane, înseamnă dispariţia individualităţii, „impersonalitatea” caracteristică orientării mercantile. Egalitatea era conjunctivă cu diferenţa, însă a devenit sinonimă cu „in-diferenţa”, ba chiar indiferenţa ce caracterizează relaţia cu sine şi cu alţii a omului modern.

Aceste condiţii afectează cu necesitate orice relaţie omenească. Când sinele individual e neglijat, relaţiile dintre oameni vor deveni obligatoriu superficiale, deoarece raporturile dintre ei vor fi ca între nişte mărfuri interschimbabile. Oamenii nu sunt capabili şi nu îşi permit să se preocupe cu ceea ce e unic şi „deosebit” la fiecare. Însă piaţa creează un gen de comunitate. Fiecare e prins în aceeaşi luptă a competiţiei, împărtăşeşte aceleaşi năzuinţe spre succes; se întâlnesc toţi în aceleaşi condiţii ale pieţei (sau cel puţin aşa cred). Fiecare ştie ce simt ceilalţi deoarece sunt în aceeaşi situaţie: singuri, temători faţă de eşec, dornici să placă; în această bătălie nu se arată şi nici nu se aşteaptă îndurare.

Caracterul superficial al relaţiilor dintre oameni îi face pe mulţi să spere că vor găsi profunzime şi intensitate afectivă în dragostea individuală. Însă dragostea pentru o persoană şi cea de aproape sunt indivizibile; în orice cultură, relaţiile amoroase constituie o simplă expresie mai intensă a formei de relaţionare interumană ce domină acea cultură. De aceea, e o iluzie să ne aşteptăm ca singurătatea omului ce

provine din orientarea mercantilă să fie vindecată de dragostea individuală.

Orientarea mercantilă determină atât gândirea, cât şi sentimentele. Gândirea îşi asumă rolul de a înțelege lucrurile repede, aşa încât să fie capabilă să le manipuleze cu succes. Cu ajutorul unei educații de masă eficiente, aceasta conduce la un grad înalt de inteligență, dar nu şi de rațiune.[36] Pentru manipularea mediului, e nevoie doar de cunoaşterea trăsăturilor de suprafață a lucrurilor, a superficialului. Adevărul, ce trebuie descoperit pătrunzând în esența fenomenelor, devine un concept perimat – adevărul nu doar în sensul preştiințific de adevăr „absolut", susținut dogmatic fără raportare la datele empirice, ci şi în sensul de adevăr la care se ajunge prin aplicarea rațiunii omului la observații, deci ca adevăr care poate fi revizuit. Majoritatea testelor de inteligență sunt croite pentru acest gen de gândire; ele nu măsoară capacitatea de a raționa şi înțelege, cât capacitatea de adaptare mentală rapidă la o situație dată; un nume mai bun pentru ele ar fi „teste de ajustare mentală"[37].

Pentru acest gen de gândire, e esențială aplicarea categoriilor comparației şi măsurătorii cantitative, şi nu analiza cuprinzătoare a unui fenomen şi a calităților sale. Toate problemele sunt la fel de „interesante", neexistând sentimentul diferențelor dintre ele şi al importanței diferite de la un caz la altul. Cunoaşterea însăşi devine o marfă. Şi aici omul e înstrăinat de potențialitățile sale; experiența

---

[36] Diferența dintre inteligență şi rațiune va fi discutată mai jos, în secțiunea „Dragostea productivă şi gândirea productivă".

[37] Cf. Ernest Schachtel, „Zum Begriff and zur Diagnosis der Persoenlichkeit in «Personality Tests»„, în *Zeitschrift für Sozialforschung* (anul 6, 1937), pp. 597-624.

gândirii şi a cunoaşterii e cea a unor unelte menite să producă rezultate. Însăşi cunoaşterea omului, psihologia, care în marea tradiție a gândirii occidentale era considerată condiția virtuții, a vieții drepte, a fericirii, a degenerat într-un instrument necesar pentru o mai bună manipulare a celorlalți şi a propriei persoane, în cercetările de piață, în propaganda politică, în publicitate şi aşa mai departe.

Evident, acest tip de gândire a avut un impact profund asupra sistemului nostru educațional. De la şcoala primară la doctorat, scopul învățăturii e de a acumula cât mai multă informație se poate, care e utilă mai ales scopurilor pieței. Elevii trebuie să învețe atât de multe lucruri, că abia mai au vreme şi energie pentru a gândi. Principalul stimulent pentru dorința de a avea mai multă şi mai bună educație nu e interesul pentru subiectele predate sau pentru cunoaşterea în sine, ci pentru valoarea de schimb oferită de cunoaştere. Putem vedea astăzi un entuziasm fantastic pentru cunoaştere şi educație, dar în acelaşi timp aceeaşi atitudine sceptică şi disprețuitoare pentru pretinsa inutilitate şi lipsă de caracter practic ale gândirii preocupate „doar" de adevăr şi care e lipsită de valoare de piață.

Deşi am prezentat orientarea mercantilă ca pe una dintre orientările neproductive, aceasta e diferită din multe puncte de vedere, ceea ce o plasează într-o categorie distinctă. Orientările receptive, exploatatoare şi tezaurizatoare au ceva în comun: fiecare e o formă de relaționare interumană care, dacă domină o persoană, îi devine specifică şi o caracterizează. (Mai departe, vom arăta că aceste patru orientări nu au necesar calitățile negative pe care le-am descris până acum.) Orientarea mercantilă nu dezvoltă totuşi ceva care există în mod potențial în persoană (doar dacă avansăm ideea absurdă că „nimicul" e una din înzestrările omului); însăşi natura ei constă în nedezvoltarea vreunei relații specifice şi permanente, iar singura trăsătură

permanentă a unei astfel de orientări e chiar instabilitatea atitudinilor. În această orientare, sunt cultivate calitățile care pot fi vândute mai bine. Nu domină nicio atitudine singulară, ci doar un gol care poate fi umplut repede cu calitatea dorită. Această calitate nu mai e o calitate în sensul propriu al cuvântului: e doar un rol, iluzia unei calități, gata să fie schimbată pe una mai dezirabilă. Astfel, de pildă, respectabilitatea e uneori de dorit. Agentul de vânzări din anumite ramuri ale economiei trebuie să impresioneze publicul cu calități, precum faptul de a fi de încredere, sobrietatea şi respectabilitatea, care erau autentice la mulți oameni de afaceri din secolul nouăsprezece. Astăzi e căutat omul care inspiră încredere deoarece pare că ar avea acele calități; ceea ce un astfel de om vinde pe piața de personalități e priceperea pentru rol; ce gen de persoană va juca nu contează şi nu e treaba nimănui. Nici el nu e interesat de propria cinste, ci de ce îi poate aduce pe piață. Premisa orientării mercantile e vacuitatea, lipsa oricărei calități specifice neschimbătoare, deoarece orice trăsătură de caracter permanentă poate intra într-o zi în coliziune cu cerințele pieței. Anumite roluri nu se vor potrivi particularităților persoanei; de aceea va trebui să scăpăm de ele – de particularități, nu de roluri. Personalitatea mercantilă trebuie să fie liberă, neîngrădită de individualitate.

Orientările de caracter pe care le-am descris până acum nu sunt defel separate una de cealaltă, cum ar putea apărea în această schiță. Orientarea receptivă, de exemplu, poate domina persoana, dar e de regulă amestecată cu oricare din celelalte orientări. Voi discuta mai încolo în acest capitol diferitele amestecuri, însă pe moment vreau să subliniez că toate orientările fac parte din înzestrările omului, iar dominarea uneia dintre orientări depinde în bună măsură de particularitățile culturii în care individul trăieşte. Deşi o

analiză mai detaliată a relațiilor dintre diferitele orientări şi tiparele sociale va trebui lăsată pe seama unui studiu dedicat în primul rând problemelor de psihologie socială, intenționez să avansez aici o ipoteză cu privire la condițiile sociale care conduc la dominația unuia din cele patru tipuri neproductive. Va trebui să remarcăm că semnificația studiului corelației dintre orientarea de caracter şi structurile sociale nu e doar că ne ajută să înțelegem unele din cele mai importante cauze care formează caracterul, ci rezidă şi în faptul că orientări specifice – în măsura în care sunt comune majorității membrilor unei culturi sau clase sociale – reprezintă forțe emoționale puternice, a căror funcționare se cere ştiută pentru a pricepe funcționarea societății. Dat fiind accentul pus aici pe impactul culturii asupra personalității, aş dori să afirm că relația dintre societate şi individ nu trebuie înțeleasă doar în sensul că tiparele culturale şi instituțiile sociale „influențează" individul. Interacțiunea e mult mai profundă; întregul personalității individului obişnuit e fasonat de modul în care omenii se raportează unii la alții, şi e determinat de structura socioeconomică şi politică a societății atât de mult că, în principiu, se poate deduce, pornind de la analiza individului, totalitatea structurii sociale în mijlocul căreia viețuieşte.

Orientarea receptivă e adesea de găsit în societățile în care dreptul unui grup de a exploata pe altul e ferm înrădăcinat. Deoarece grupul exploatat nu are puterea de a-şi schimba situația şi nici vreo idee în acest sens, va avea tendința de a-şi privi stăpânii ca pe nişte mâini ce-i hrănesc, ca pe nişte furnizori ai tuturor darurilor vieții. Indiferent de cât de puțin primeşte sclavul, el simte că efortul propriu putea să fie recompensat cu mai puțin, deoarece societatea îi întipăreşte ideea că e incapabil să se organizeze şi să se bazeze pe propria inițiativă şi rațiune. În cultura americană

contemporană, pare la prima vedere că atitudinea receptivă lipseşte cu desăvârşire. Întreaga noastră cultură – ideile sale – şi practicile sale descurajează orientarea receptivă şi pune accentul pe faptul că fiecare trebuie să aibă grijă de sine şi să fie responsabil de el însuşi, folosindu-şi propria capacitate de inițiativă, dacă vrea să „ajungă undeva". Totuşi, deşi orientarea receptivă e descurajată, ea nu e câtuşi de puțin absentă. Nevoia de conformism şi de a plăcea, ce a fost discutată în paginile de mai sus, produce un sentiment de neajutorare, din care izvorăşte receptivitatea subtilă a omului modern. Ea e vizibilă mai ales în atitudinea față de „expert" şi opinia publică. Oamenii se aşteaptă ca în fiecare domeniu să existe un expert care să le spună cum stau lucrurile şi cum trebuie procedat, iar tot ce ei trebuie să facă e să-i dea ascultare şi să-i asimileze ideile. Există experți în ştiință, experți în fericire, iar scriitorii devin experți în arta de a trăi prin însuşi faptul că scriu bestselleruri. Această receptivitate discretă, dar oarecum generală presupune forme pe undeva groteşti ale „folclorului" modern, cultivate mai ales de către publicitate. Deşi toată lumea ştie că rețetele de îmbogățire rapidă nu funcționează, există o reverie larg răspândită a vieții fără efort. Ea e parțial exprimată în folosirea gadgeturilor: maşina care nu are nevoie de ambreiaj ori stiloul care te scuteşte să-i scoți capacul sunt doar exemple aleatorii ale acestei fantasme. Domină mai ales în schemele care au de a face cu fericirea. Un citat cât se poate de tipic e următorul: „Cartea de față", ne relatează autorul, „spune cum să fii de două ori bărbatul sau femeia care ai fost – fericit, într-o stare de bine, debordând de energie, încrezător, capabil şi lipsit de griji. Nu ți se cere să respecți vreun program mental sau fizic dificil; e mult mai simplu de atât... Aşa cum e explicată aici, calea către profitul promis poate apărea stranie, deoarece puțini dintre noi pot să-şi imagineze că s-

ar putea îmbogăţi fără efort... Şi totuşi aşa stau lucrurile, după cum vei vedea."[38]

Caracterul exploatator, cu mottoul său „pun mâna pe tot ce am nevoie", poate fi identificat de la piraţi şi strămoşii medievali la magnaţii veroşi din secolul nouăsprezece care au exploatat resursele naturale ale continentului. „Paria" şi capitaliştii „aventuroşi", pentru a folosi termenii lui Max Weber, care trăiesc pentru profit, sunt oameni de acest tip, oameni al căror scop e să cumpere ieftin şi să vândă scump, urmărind nemilos puterea şi banii. Piaţa liberă, aşa cum funcţiona în secolele optsprezece şi nouăsprezece, a cultivat acest tip datorită competiţiei. Vremurile noastre sunt martore ale unei reînvieri a exploatării brutale de către sistemele autoritare, care au încercat să exploateze resursele umane şi naturale, nu atât din ţara lor, cât pe cele ale oricărei alte ţări pentru că erau suficient de puternici să o invadeze. Ele au proclamat dreptul celui puternic şi l-au raţionalizat apelând la legea naturii, care îl face pe cel mai puternic să supravieţuiască; dragostea şi decenţa erau semne de slăbiciune; gândirea era ocupaţia laşilor şi degeneraţilor.

Orientarea tezaurizatoare a coexistat cu cea exploatatoare în secolele optsprezece şi nouăsprezece. Tipul tezaurizator era conservator, mai puţin interesat de îmbogăţirea nemiloasă cât de planuri economice metodice, bazate pe principii solide şi pe conservarea a ce a fost obţinut. Pentru el, proprietatea era un simbol al sinelui, iar protejarea acesteia devenise valoarea supremă. Orientarea îi oferea un grad înalt de siguranţă; a avea proprietăţi şi familie, protejate de condiţiile relativ stabile din secolul nouăsprezece, constituia o lume sigură şi docilă. Etica

---

[38] Hal Falvey, *Ten Seconds That Will Change Your Life* (Chicago: Wilcox & Follett, 1946).

puritană, ce evidenția munca şi succesul ca dovezi ale bunătății, alimenta sentimentul de securitate şi tindea să ofere vieții un sens, precum şi un sentiment religios de împlinire. Această combinație dintre o lume stabilă, cu o avere stabilă, şi o etică stabilă a dat membrilor clasei mijlocii un sentiment de apartenență, de încredere în sine şi mândrie.

Orientarea mercantilă nu apare în secolele optsprezece şi nouăsprezece; e clar un produs modern. Doar recent ambalajul, eticheta, marca au devenit importante, şi în ce priveşte oamenii, şi în ce priveşte mărfurile. Religia muncii slăbeşte, în vreme ce religia vânzării devine capitală. În regimul feudal, mobilitatea socială era extrem de redusă, şi nu era posibil să-ți foloseşti personalitatea pentru a progresa. În zilele pieței competiționale, mobilitatea socială era relativ mare, mai ales în Statele Unite; putea progresa cine „livra bunurile" pentru care exista cerere. Astăzi, ocaziile de a face avere de unul singur sunt, în comparație cu perioada anterioară, mult mai puține pentru individul izolat. Cel ce vrea să progreseze trebuie să se integreze în organizații mai vaste, iar talentul său de a juca rolul aşteptat constituie unul din principalele atuuri.

Depersonalizarea, vidul, lipsa de sens a vieții, automatizarea individului generează o insatisfacție crescândă şi nevoia de a căuta o cale mai bună în viață, ca şi norme ce pot călăuzi omul spre scopul său. Orientarea productivă, pe care o voi discuta în cele ce urmează, indică tipul de caracter unde creşterea şi dezvoltarea tuturor potențialităților proprii e scopul căruia îi sunt subordonate toate celelalte activități.

(3) Orientarea productivă

(a) Caracteristici generale

Din vremea literaturii clasice şi medievale şi până la sfârşitul secolului nouăsprezece, s-au făcut mari eforturi pentru a închega o viziune asupra omului bun şi a societății bune. Astfel de idealuri au luat, în parte, forma unor tratate filosofice şi teologice, şi, în parte, forma unor utopii. Secolul douăzeci se remarcă prin absența unor astfel de viziuni. Accentul e pus pe analiza critică a omului şi societății, unde viziunile pozitive despre ce trebuie să fie omul sunt doar implicite. Deşi această critică e, fără putere de tăgadă, de o importanță capitală, şi o condiție a oricărui progres social, absența unor viziuni despre un om „mai bun" şi o societate „mai bună" a avut ca efect paralizarea încrederii omului în el însuşi şi în viitorul său (care, simultan, împiedică apariția unei altfel de viziuni).

Psihologia contemporană şi cu precădere psihanaliza nu fac excepție din acest punct de vedere. Freud şi discipolii săi au oferit o analiză splendidă a caracterului nevrotic. Descrierea lor clinică a caracterului neproductiv (în termenii lui Freud, caracterul pregenital) e exhaustivă şi exactă – chiar dacă e nevoie de o revizuire a conceptelor teoretice pe care le-au folosit. Însă caracterului personalității normale, mature, sănătoase i s-a dat puțină atenție. Acest caracter, numit de Freud caracter genital, a rămas un concept destul de vag şi abstract. El l-a definit drept structura de caracter a persoanei al cărei libido oral şi anal şi-au pierdut poziția dominantă şi funcționează sub primatul sexualității genitale, ce are ca scop uniunea sexuală cu membrii sexului opus. Descrierea caracterului genital se reduce la prezicerea că această structură de caracter e specifică individului capabil să funcționeze bine sexual şi social.

Discutând *caracterul productiv,* voi trece dincolo de analiza critică şi voi cerceta natura caracterului deplin dezvoltat, care e scopul dezvoltării umane şi totodată idealul eticii umaniste. Poate fi util, ca o abordare preliminară a conceptului de orientare productivă, să-i indicăm conexiunile cu caracterul genital al lui Freud. De fapt, dacă nu vom folosi termenul lui Freud în sens literal, în contextul teoriei sale despre libido, ci simbolic, el va reda destul de precis sensul productivității. Ideea ar fi că, în stadiul maturității sexuale, omul dobândeşte capacitatea productivității naturale; viața nouă e produsă prin unirea spermatozoidului şi ovulului. Acest tip de producție e comun omului şi animalului, însă capacitatea de producție materială e specifică omului. Omul nu e doar un animal rațional şi social. El poate fi definit şi ca animal productiv, capabil să transforme materialele pe care le află la îndemână, folosindu-şi rațiunea şi imaginația. Nu doar că el poate produce, el chiar trebuie să producă pentru a putea trăi. Totuşi, producția materială e doar cel mai frecvent simbol pentru productivitate ca aspect al caracterului. „Orientarea productivă”[39] a personalității desemnează o atitudine fundamentală, un mod de relaționare în toate domeniile experienței umane. Se referă la modul în care reacționăm mental, emoțional şi senzorial în raport cu alții, cu noi sau cu lucrurile. Productivitatea este capacitatea omului de a-şi folosi puterile şi a-şi realiza potențialitățile inerente. Când spunem că el trebuie să-şi folosească puterile şi să-şi realizeze potențialitățile, spunem şi că trebuie să fie liber, nu dependent de cineva care-i controlează puterile. În plus, înțelegem că e călăuzit de

[39] Termenul de „productivitate”, cum e folosit în această carte, se doreşte a fi o extindere a conceptului de spontaneitate descris în *Fuga de libertate*.

raţiune, deoarece îşi poate folosi puterile doar dacă ştie în ce constau, cum să le folosească, şi pentru ce să le folosească. Productivitatea înseamnă că se simte ca fiind o încarnare a propriilor puteri şi „agent”, se simte una cu puterile sale şi totodată ştie că ele nu-i sunt ocultate sau alienate.

Pentru a evita neînţelegerile la care se pretează termenul „productivitate”, pare potrivit să discutăm pe scurt ceea ce nu înţelegem prin el.

În general, cuvântul „productivitate” e asociat cu creativitatea, mai ales cu creativitatea artistică. Adevăratul artist e realmente cel mai convingător exemplu de productivitate. Însă nu toţi artiştii sunt productivi; o pictură convenţională poate să nu demonstreze nimic mai mult decât priceperea tehnică de a reproduce fotografic pe pânză înfăţişarea unei persoane. Însă o persoană poate trăi, vedea, simţi şi gândi productiv fără a avea harul să creeze ceva vizibil sau comunicabil. *Productivitatea e o atitudine de care e capabilă orice fiinţă umană, exceptând cazul în care are probleme mentale şi emoţionale.*

Termenul „productiv” poate fi confundat şi cu „activ”, iar „productivitatea” cu „activitatea”. Deşi cei doi termeni sunt uneori sinonimi (de exemplu, în conceptul lui Aristotel de „activitate”), „activitate” în folosirea sa modernă ajunge adesea să se refere la însuşi opusul productivităţii. Activitatea e definită de regulă ca un comportament care generează schimbare într-o situaţie existentă prin cheltuire de energie. Dimpotrivă, o persoană e descrisă ca pasivă dacă e incapabilă să schimbe sau să modifice vizibil o situaţie dată şi e influenţată sau mânată de forţe din afara sa. Această concepţie curentă despre activitate ia în considerare doar cheltuiala actuală de energie şi schimbarea provocată de ea. Ea nu deosebeşte între stările psihologice subiacente ce guvernează activităţile.

Un exemplu de activitate neproductivă, chiar dacă extrem, e cel al activității persoanei aflate sub hipnoză. Persoana cufundată într-o transă hipnotică profundă poate avea ochii deschişi, poate merge, vorbi şi făptui lucruri; ea „acționează". Definiția generală a activității se poate aplica aici, deoarece se cheltuie energie şi se produc schimbări. Însă dacă vom lua în considerare caracterul şi calitatea activității sale, vom vedea că agentul nu e persoana hipnotizată, ci hipnotizatorul, cel care acționează prin intermediul celui manipulat. Transa hipnotică e o stare artificială, dar e exemplul extrem şi caracteristic de situație în care persoana poate fi activă fără însă a fi veritabilul agent, activitatea sa rezultând din forțe ce-l constrâng şi asupra cărora nu are niciun control.

Un tip comun de activitate neproductivă e reacția la anxietate, fie ea acută ori cronică, inconştientă sau conştientă, reacție ce stă azi adesea la baza preocupărilor frenetice ale oamenilor. Diferită de activitatea motivată de anxietate, deşi amestecată cu ea, acest tip de activitate provine din supunerea sau dependența față de o autoritate. Autoritatea poate fi temută, admirată sau „iubită" – de obicei există un amestec din cele trei –, însă cauza activității e porunca autorității, atât în sens formal, cât şi cu referire la un conținut concret. Individul e activ deoarece autoritatea îl vrea activ, iar el face ce vrea autoritatea. Acest gen de activitate se găseşte în caracterul autoritar. Pentru el, activitatea înseamnă a acționa în numele a ceva mai presus de sine. El poate acționa în numele lui Dumnezeu, al trecutului, al datoriei, dar nu în nume propriu. Caracterul autoritar e impulsionat să acționeze de o putere superioară

care e incontestabilă şi imuabilă, deci e incapabil să dea curs unor impulsuri spontane venind din sinea sa.[40]

Activitatea automată se aseamănă activității obediente. Nu găsim aici o dependență față de o autoritate vizibilă, ci mai degrabă față de o autoritate anonimă, precum opinia publică, tiparele culturale, simțul comun ori „ştiința". Persoana simte sau face ceea ce trebuie să simtă sau să facă; activității sale îi lipseşte spontaneitatea, în sensul că faptele sale nu izvorăsc din propria experiență mentală şi emoțională, ci dintr-o sursă externă.

Pasiunile irației sunt printre cele mai puternice surse ale activității automate. Persoana care e animată de avariție, masochism, invidie, gelozie şi de toate celelalte forme de lăcomie e constrânsă să acționeze; totuşi acțiunile sale nu sunt nici libere, nici raționale, ci în contradicție cu rațiunea şi cu interesele sale ca ființă umană. O persoană care e obsedată de ele se repetă, devenind din ce în ce mai inflexibilă, din ce în ce mai stereotipă. Ea e activă, dar nu productivă.

Deşi sursa acestor activități e irațională, iar persoanele ce acționează nu sunt nici libere şi nici raționale, pot exista rezultate practice importante, adesea conducând la succesul material. În conceptul de productivitate nu ne interesează activitatea ce are necesarmente rezultate practice, ci atitudinea, modul de a reacționa şi orientarea față de lume

---

[40] Caracterul autoritar nu doar are tendința să se supună, ci şi să domine pe alții. În realitate, sunt prezente întotdeauna atât componente sadice, cât şi masochiste, ele diferind doar prin nivelul de intensitate şi refulare. (Vezi şi discuția despre caracterul autoritar din *Fuga de libertate*, pp. 150 şi urm.)

şi sine în viaţă. Suntem interesaţi de *caracterul omului, nu de succesul său*.[41]

Productivitatea e realizarea de către om a potenţialităţilor care-i sunt caracteristice, folosirea propriilor puteri. Însă ce e o „putere"? E destul de ironic faptul că termenul denotă două concepte contradictorii: *puterea de a* = capacitate şi *puterea exercitată asupra* = dominaţie. Contradicţia e însă una specială. Puterea-dominaţie e rezultatul paraliziei puterii-capacitate. „*Puterea asupra...*" *e pervertirea* „*puterii de a...*". Capacitatea omului de a-şi folosi în mod productiv puterile îi conferă forţă, potenţă; incapacitatea de a le folosi în acest fel duce la neputinţa sa.

Cu puterea raţiunii sale el poate pătrunde dincolo de suprafaţa fenomenelor, înţelegându-le esenţa. Cu puterea dragostei sale el poate străpunge zidul care desparte o persoană de alta. Cu puterea imaginaţiei sale el poate vizualiza lucruri care nu există încă; el poate planifica şi astfel poate începe să creeze. Unde lipseşte puterea, raportarea omului la lume e pervertită într-o dorinţă de dominare, de a-şi exercita puterea asupra altora ca şi cum ar fi obiecte. Dominaţia izvorăşte din neputinţă, pe care, mai departe, o consolidează, deoarece dacă un individ poate forţa pe cineva să-l slujească, propria nevoie de a fi productiv paralizează treptat.

---

[41] O încercare interesantă deşi incompletă de a analiza gândirea productivă e cartea postumă a lui Max Wertheimer, *Productive Thinking* (New York: Harper & Brothers, 1945). Unele aspecte ale productivităţii sunt tratate de Munsterberg, Natorp, Bergson şi James; în analizele „actului" psihic de la Brentano şi Husserl; în analiza lui Dilthey a producţiei artistice şi în O. Schwarz, *Medizinische Athropologie* (Leipzig: Hirzel, 1929), pp. III şi urm. În toate aceste opere, însă, problema nu e tratată în legătură cu caracterul.

Însă cum se raportează omul la lume când îşi foloseşte puterile în mod productiv?

Lumea externă poate fi experimentată în două moduri: *reproductiv*, percepând realitatea în acelaşi mod în care o peliculă înregistrează de o manieră literală obiectele fotografiate (deşi chiar simpla percepţie reproductivă necesită participarea activă a minţii); şi *generativ*, concepând acea realitate – animând şi recreând material nou prin activitatea spontană a propriilor puteri mentale şi emoţionale. Deşi până la un punct, toată lumea reacţionează în ambele moduri, ponderea ce revine fiecărui gen de experienţă variază mult. Câteodată amândouă sunt atrofiate, şi atunci studiul acestor cazuri extreme, în care modurile reproductiv şi generativ sunt aproape absente, oferă cea mai bună cale de acces către înţelegerea fiecăruia din aceste fenomene.

Relativa atrofiere a capacităţii generative e extrem de frecventă în cultura noastră. O persoană poate fi capabilă să recunoască lucrurile aşa cum sunt (sau aşa cum susţine cultura sa că sunt), dar să fie incapabilă să-şi însufleţească percepţia din interior. O astfel de persoană e „realistul" perfect, care vede tot ce-i de văzut din trăsăturile de suprafaţă ale fenomenelor, dar e mai degrabă incapabil să pătrundă dincolo de suprafaţă către esenţial, şi să vizualizeze ce nu e încă manifest. El vede detaliile, dar nu întregul, copacii, nu şi pădurea. Realitatea e pentru el doar totalitatea a ceea ce s-a materializat deja. Această persoană nu e lipsită de imaginaţie, însă aceasta e o imaginaţie ce calculează, combinând doar factori care sunt cunoscuţi şi există, deducând astfel funcţionarea lor viitoare.

Pe de altă parte, persoana care şi-a pierdut capacitatea de a percepe realitatea imediată e nebună. Persoana psihotică îşi construieşte o lume interioară de realităţi în care pare a avea încredere deplină; ea trăieşte într-o lume proprie, iar

trăsăturile comune ale realității, aşa cum sunt ele percepute de restul oamenilor, îi apar ca ireale. Când o persoană vede obiecte inexistente în realitate, care sunt produsul complet al imaginației sale, are halucinații; acel individ interpretează evenimentele în funcție de propriile sentimente, fără a se raporta la realitate sau fără a-şi da seama de ce se petrece în realitate. Paranoicul poate crede că e persecutat, iar o remarcă întâmplătoare îi poate semnaliza un plan de a-l umili şi ruina. E convins că lipsa unor expresii mai evidente şi mai explicite ale unei astfel de intenții nu dovedeşte nimic; că deşi remarca poate părea nevinovată la suprafață, sensul său veritabil devine clar dacă investigăm „în profunzime". Pentru persoana psihotică realitatea actuală e ştearsă şi e înlocuită cu o realitate interioară.

„Realistul" vede doar suprafața lucrurilor; el vede lumea manifestă, o poate reproduce fotografic în minte şi poate acționa manipulând lucrurile şi oamenii aşa cum ei apar în această imagine. Nebunul e incapabil să vadă realitatea aşa cum e; el percepe realitatea doar ca pe un simbol şi o reflexie a lumii sale interioare. Ambii sunt bolnavi. Boala psihoticului care s-a rupt de realitate îl face să nu mai poată funcționa în societate. Maladia „realistului" îl sărăceşte ca ființă umană. Deşi nu e handicapat în funcționarea sa socială, viziunea sa asupra realității e atât de distorsionată de lipsa de profunzime şi de perspectivă, că e predispus să greşească atunci când e vorba de mai mult decât manipularea unor date şi scopuri imediate. *„Realismul" pare a fi însuşi opusul nebuniei, dar de fapt îi e complementar.*

Adevăratul contrar atât al „realismului", cât şi al nebuniei e productivitatea. Ființa umană normală e capabilă să intre în relație cu lumea percepând-o şi, simultan, concepând-o, ca pe ceva însuflețit şi îmbogățit prin puterile sale. Dacă una din cele două capacități e atrofiată, omul e bolnav; însă persoana normală posedă ambele capacități, chiar dacă

ponderile fiecăreia pot diferi. Prezența atât a capacității reproductive, cât şi a celei generative e o precondiție pentru productivitate; ele sunt polii opuşi, iar interacțiunea lor constituie sursa dinamică a productivității. Ultima aserțiune vrea să sublinieze că productivitatea nu e suma ori combinația ambelor capacități, ci ceva nou care izvorăşte din această interacțiune.

Am descris productivitatea drept un mod particular de raportare la lume. Problema care se naşte e dacă există ceva care e produs de către persoana productivă, şi dacă da, ce anume? Deşi e adevărat că productivitatea omului poate crea obiecte materiale, opere de artă şi sisteme de gândire, *de departe cel mai important obiect al productivității e omul însuşi*.

Naşterea e doar un pas singular într-un continuu, care începe cu concepția şi se sfârşeşte cu moartea. Tot ce se găseşte între aceşti doi poli e un proces al naşterii din potențialități, de aducere la viață a ceea ce e dat potențial în două celule. Însă dacă dezvoltarea fizică se derulează de la sine, când sunt asigurate condiții adecvate, procesul de naştere în plan mental, prin contrast, nu se produce automat. E nevoie de o activitate productivă pentru a da viață potențialităților emoționale şi intelectuale ale omului, pentru a da naştere propriului sine. Face parte din tragedia situației omeneşti ca dezvoltarea sinelui să nu fie niciodată încheiată; chiar şi în condiții optime, numai o parte din potențialitățile omului se realizează. Omul moare mereu înainte de a se fi născut pe deplin.

Chiar dacă nu intenționez să prezint o istorie a conceptului de productivitate, vreau să ofer câteva excelente ilustrări, ce vor fi de ajutor pentru clarificarea pe mai departe a ideii. Productivitatea e unul din conceptele-cheie din sistemul de etică al lui Aristotel. Virtutea morală poate fi identificată, susține el, investigând funcția omului. La fel ca

în cazul unui flautist, al unui sculptor sau al oricărui alt artist căruia îi lăudăm măiestria, putem considera că binele defineşte funcţia specifică ce-i distinge pe aceşti oameni virtuoşi de alţii şi îi face ceea ce sunt; binele omului se regăseşte în funcţia proprie care-l distinge pe om de alte specii şi care-l face ce e. O astfel de funcţie (binele uman) constă în „actul specific omului în care activitatea sufletului este conformă cu raţiunea, sau cel puţin nu lipsită de raţiune”[42]. „Nu mică este deosebirea”, spune Aristotel, „între a concepe binele suprem în posesiune sau în uz, în dispoziţie habituală sau în activitate. Căci e posibil ca dispoziţia să existe fără a săvârşi vreun bine, cum este cazul celui care doarme sau al cuiva care, în alt mod, este complet inactiv; dar în ce priveşte activitatea, lucrurile stau altfel: omul acţionează în mod necesar şi acţionează bine. „[43] Omul bun e pentru Aristotel cel care prin activitatea sa, ghidat de raţiune, aduce la viaţă potenţialităţile specific umane.

„Prin virtute înţeleg acelaşi lucru ca şi prin putere”[44], spune Spinoza. Libertatea şi beatitudinea constau în înţelegerea de sine a omului şi în străduinţa lui de a deveni ceea ce este în mod potenţial, apropiindu-se „tot mai mult de modelul naturii omeneşti”. Pentru Spinoza, înseamnă folosirea potenţialităţilor omului, pe când viciul constă în eşecul de a-şi exercita puterea; esenţa răului e pentru Spinoza neputinţa.[45]

---

[42] Aristotel, *Etica nicomahică*, trad. Stella Petecel (Bucureşti: Iri, 1998), 1098a, p. 37.

[43] *Ibidem,* 1098b-1099a, p. 39.

[44] Benedict Spinoza, *Etica*, IV, def. 8, p. 219, trad. Al. Posescu (Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1957).

[45] *Ibidem*, IV, „Prefaţă”, p. 218; prop. 20, p. 232.

Conceptul de activitate productivă a fost exprimat excelent de Goethe şi Ibsen într-o formă poetică. Faust e un simbol al căutării eterne de către om a sensului vieții. Nici ştiința, nici plăcerea, nici puterea şi nici măcar frumusețea nu îi oferă lui Faust un răspuns. Potrivit lui Goethe, singurul răspuns la căutarea omului e activitatea productivă, care e unul şi acelaşi lucru cu binele.

În „Prologul la Ceruri", Dumnezeu spune că nu există greşeală mai potrivnică omului decât inactivitatea:

> „Activitatea omului atât de lesne lâncezeşte,
> Odihna el prea grabnic şi-o doreşte.
> De-aceea bucuros îi dau părtaş pe unul care-ațâță,
> Pe unul care, deşi diavol, e nevoit să creeze.
> Dar voi, voi fii de zei, adevărații,
> Voi bucurați-vă! Bogatele frumuseți din plin vă ospăteze
> Şi devenirea, ce lucrează ca etern să dăinuiască,
> Şi vă înlănțuie-n suavă dragoste cerească!
> Şi ceea ce şovăitor pluteşte-n arătare
> Voi să-ntăriți durabil, în gândiri tipare!"[46]

La sfârşitul părții a doua, Faust a câştigat pariul cu Mefistofel. A greşit şi a păcătuit, dar nu a comis păcatul esențial – cel al neproductivității. Ultimele cuvinte ale lui Faust exprimă această idee foarte clar, simbolizată de actul de a smulge pământ cultivabil mării.

> „Un spațiu voi deschide multor milioane,
> Să locuiasc-aici, nu sigur, *dar în libertate*;
> Sunt verzi câmpurile, şi om şi turmă,
> Pe nou pământ, de tihnă, se îndrumă
> Spre aşezările, pe cari pe dâmbul falnic
> Viteaz norod le-a ridicat strădalnic.
> Întrezăresc aici o țară-paradis —

[46] Johann Wolfgang Goethe, *Faust*, trad. Lucian Blaga (Bucureşti: Editura Pentru Literatură, 1962), vol. I, pp. 17-18.

Înverşunat talazul bată în limanuri,
Unde spărtura face ca să cotropească,
Aleargă obştea. Ştirbitura s-a închis.
Acestui rost îi sunt cu totul închinat,
Mijeşte încheierea-nalt-a-nțelepciunii:
Îşi meritã viața, libertatea-acela numai
Ce zilnic şi le cucereşte ne-ncetat.
Şi astfel îşi petrec aicea pe limanul
Primejdiei, copii şi tineri,
Bărbați, moşnegi cu vrednicie anul.
Aş vrea să văd asemenea devălmăşie,
Să locuiesc cu liberul popor pe liberă câmpie.
Acelei clipe aş putea să-i spun, întâia oară:
Rămâi că eşti atât de frumoasă!
Căci urma zilei mele pământene
Nici în eoni nu poate să dispară.
Şi presimțind o fericire, ce înaltă se-nfiripă,
Eu gust acum suprema clipă."[47]

Dacă Faust al lui Goethe exprimă credința în om caracteristică gânditorilor progresişti din secolele optsprezece şi nouăsprezece, piesa *Peer Gynt* a lui Ibsen, scrisă în a doua jumătate a secolului nouăsprezece, e o analiză critică a omului modern şi a neproductivității lui. Subtitlul piesei ar putea să fie foarte bine „Omul modern în căutarea sinelui". Peer Gynt crede că acționează în nume propriu când îşi foloseşte toată energia să câştige bani şi să aibă succes. El trăieşte potrivit principiului „Fii îndeajuns pentru tine", întruchipat de troli, şi nu potrivit principiului omenesc „Fii fidel ție însuți". El descoperă la sfârşitul vieții că exploatarea altora şi egoismul l-au împiedicat să devină el însuşi, că realizarea de sine e posibilă numai dacă eşti productiv, dacă poți să aduci pe lume propriile potențialități. Potențialitățile nerealizate ale lui Peer Gynt vin să-i acuze

[47] *Trad. cit.,* vol. II, pp. 353-354.

„păcatul” şi indică adevărata cauză a eşecului său omenesc – lipsa lui de productivitate.

GHEMELE
Noi suntem gânduri
Pe care le-ai izgonit
'N atâtea rânduri
Când te-ai pripit.
Noi străduim
În freamăt de şoapte
Când rostogolim
Tăcute prin noapte.

FRUNZE USCATE (duse de vânt)
Am fost cuvinte
Să te vestim,
Acum pierim,
Tu ţine minte!
De multe ori,
Cununi de flori,
Dar nerodite,
Neînflorite,
Ne veştejim.

ADIERI ÎN VĂZDUHURI
Cântări am fost.
Nu ne-ai cântat.
Un adăpost
Tu nu ne-ai dat.
Înăbuşite,
Neauzite.
Ne-ai tăinuit
Pân-am pierit.

BOABE DE ROUĂ
Boabe de rouă
Nerouată,
Ne-a fost dat nouă
Să fim odată.
De ne plângeai,
Inimi topeai,

Dar n-ai ştiut,
Şi te-ai pierdut.

PLEAVA
Furăm fapte-odată,
Dar nu ne-ai făptuit.
Acum la judecată
Puzderii am venit,
Ne'nfăptuirea
S-o-nvinuim.
Fapte frumoase
Puteam să fim.[48]

Până acum ne-am ocupat cu investigarea caracteristicilor generale ale orientării productive. Vom încerca acum să examinăm productivitatea, aşa cum apare în diferite activități, deoarece numai studiind concretul şi specificul putem înțelege pe deplin generalul.

(b) Dragostea productivă şi gândirea productivă

Existența umană se caracterizează prin faptul că omul e singur şi separat de lume; fiind incapabil să facă față acestei separații, el e înclinat să caute relaționarea şi uniunea. Există multe moduri în care îşi poate împlini această nevoie, însă doar unul în care el, ca entitate unică, rămâne intact; doar unul în care puterile proprii se desfăşoară în procesul de relaționare. E paradoxul existenței umane că omul trebuie să caute deopotrivă apropierea şi independența; unitatea cu alții şi simultan conservarea unicității şi particularităților sale.[49] După cum am arătat, soluția la

[48] Henrik Ibsen, *Peer Gynt*, trad. Adrian Maniu (Bucureşti: Editura Pentru Literatură şi Artă, 1958), pp. 237-240.

[49] Acest concept de relaționare, ca sinteză a apropierii şi unicității, e din multe puncte de vedere similar conceptului de „ataşament detaşat" al lui Charles Morris, în *Paths of Life* (New York: Harper & Brothers, 1942), cu

acest paradox – şi la problema morală a omului – e *productivitatea*.

Omul poate relaționa productiv cu lumea acționând şi înțelegând. Omul *produce lucruri*, iar în procesul de creație el îşi exercită puterile asupra materiei. Omul *înțelege lumea*, mental şi emoțional, prin iubire şi rațiune. Puterea rațiunii sale îl face capabil să penetreze suprafața şi să aprehendeze esența obiectului, intrând într-o relație activă cu el. Puterea iubirii sale îl face capabil să spargă zidul ce-l desparte de alte persoane şi să le înțeleagă. Deşi iubirea şi rațiunea sunt două forme diferite de a înțelege lumea şi deşi niciuna nu e posibilă fără cealaltă, ele exprimă puteri diferite, cea a emoției şi cea a gândirii, şi vor trebui de aceea discutate separat.

Conceptul de iubire productivă e în realitate cât se poate de diferit de ce numim adesea prin „iubire". Cu greu vom găsi un cuvânt mai ambiguu şi mai obscur ca termenul „iubire". El e folosit pentru a numi aproape orice sentiment, mai puțin ura şi dezgustul. Cuprinde orice, de la a „iubi" o anumită înghețată până la a te îndrăgosti de o simfonie, de la vaga simpatie, la cel mai intens sentiment de intimitate. Oamenii simt că iubesc dacă „sunt subjugați" de cineva. Îşi numesc dependența iubire, dar şi posesivitatea o numesc la fel. Cred chiar că nimic nu-i mai uşor decât să iubeşti, că dificultatea constă doar în găsirea unui obiect adecvat, iar că eşecul de a găsi fericirea în dragoste se datorează ghinionului de a nu fi găsit partenerul care trebuie. Însă contrar acestor gânduri confuze şi acestor iluzii, dragostea e un sentiment precis; deşi fiecare om are capacitatea de a iubi, concretizarea iubirii e una dintre cele mai dificile realizări. Dragostea autentică e înrădăcinată în

---

diferența că sistemul de referință al lui Morris e cel al temperamentului, iar al meu cel al caracterului.

productivitate şi poate fi numită de aceea „iubire productivă". Esența ei e constantă, fie că rezidă în iubirea maternă pentru copil, în dragostea noastră de om ori în iubirea eroică dintre doi indivizi. (Lucrurile stau la fel şi în cazul iubirii aproapelui sau în cazul iubirii de sine, după cum vom vedea mai jos)[50]. Deşi obiectele iubirii diferă şi, astfel, şi intensitatea, şi calitatea iubirii înseşi, anumite elemente fundamentale pot fi considerate ca fiind caracteristice pentru toate formele de iubire productivă. Acestea sunt: *grija*, *responsabilitatea*, *respectul* şi *cunoaşterea*.

Grija şi responsabilitatea arată că dragostea e o activitate şi nu o pasiune ce copleşeşte pe cineva, şi niciun afect de care cineva să fie „afectat". Elementul de grijă şi responsabilitate din dragostea productivă a fost descris admirabil în Cartea lui Iona. Dumnezeu i-a poruncit lui Iona să meargă la Ninive, pentru a-i avertiza pe locuitori că vor fi pedepsiți dacă nu îşi îndreaptă comportarea. Iona fuge de misiunea sa, deoarece îi e teamă că oamenii din Ninive se vor pocăi, iar Dumnezeu îi va ierta. El e un om cu un sentiment puternic al legii şi ordinii, dar lipsit de dragoste. Totuşi, în încercarea sa de a fugi, el ajunge în burta unei balene, simbolizând starea de izolare şi recluziune pe care i-au adus-o lipsa sa de iubire şi solidaritate. Dumnezeu îl salvează, şi Iona merge la Ninive. Predică locuitorilor aşa cum i-a cerut-o Dumnezeu, şi chiar lucrul de care se temea se întâmplă. Oamenii din Ninive se pocăiesc, îşi îndreaptă năravurile, iar Dumnezeu îi iartă şi hotărăşte să nu distrugă oraşul. Iona e foarte mâniat şi dezamăgit; dorea să se facă „dreptate", nu îndurare. În cele din urmă, găseşte o oarecare alinare la umbra copacului pe care Dumnezeu l-a făcut să

---

[50] Vezi capitolul IV, secțiunea „Egoism, iubire de sine şi interes personal".

crească pentru el spre a-l proteja de soare. Însă când Dumnezeu face copacul să se ofilească, Iona e supărat şi se plânge nervos lui Dumnezeu. Dumnezeu îi răspunde: „Ţi-a păsat de un vrej pentru care nu te-ai trudit şi nici nu l-ai crescut, care s-a ivit într-o noapte şi în cealaltă a pierit! Dar mie cum era să nu-mi pese de cetatea cea mare a Ninivei, unde sunt mai bine de o sută douăzeci de mii de oameni care nu ştiu nici care le este dreapta, nici care le este stânga, cum şi atât de multe dobitoace?”[51]. Răspunsul dat de Dumnezeu lui Iona trebuie înţeles simbolic. Dumnezeu îi explică lui Iona că esenţa iubirii e „truda” pentru ceva şi pentru „a face ceva să crească”, că dragostea şi munca sunt inseparabile. Omul iubeşte acel ceva pentru care se trudeşte, şi trudeşte pentru acel ceva pe care îl iubeşte.

Istoria lui Iona implică faptul că dragostea nu poate fi despărţită de *responsabilitate*. Iona nu se simte responsabil pentru viaţa fraţilor săi. El, precum Cain, ar putea întreba: „Sunt eu păzitorul fratelui meu?”. Responsabilitatea nu e o datorie impusă cuiva din afară, ci e răspunsul la o solicitare ce mă preocupă. Responsabilitate şi răspuns au aceeaşi rădăcină, *respondere* = „a răspunde”; a fi responsabil înseamnă a fi dispus să răspunzi.

Dragostea maternă e cel mai frecvent şi mai uşor de înţeles exemplu de iubire productivă; esenţa sa e chiar grija şi responsabilitatea. La naştere, trupul mamei e angajat într-un „travaliu” pentru copil, iar după naştere dragostea sa înseamnă să crească acel copil. Iubirea maternă nu depinde de vreo condiţie pe care copilul ar trebui să o satisfacă pentru a fi iubit; e necondiţionată, bazată pe

---

[51] *Biblia*, trad. Vasile Radu şi Gala Galaction (Bucureşti: Fundaţia pentru literatură şi artă „Regele Carol II”, 1939), p. 880.

solicitarea copilului şi pe răspunsul mamei.[52] Nu-i de mirare că dragostea maternă a devenit simbolul dragostei supreme în artă şi religie. Termenul ebraic indicând dragostea lui Dumnezeu pentru om şi iubirea omenească de aproape e *rachamim*, a cărui rădăcină e *rechem* = uter.

Însă legătura dintre grijă şi responsabilitate, pe de o parte, şi dragostea individuală, pe de alta, nu-i la fel de evidentă; se crede că a te îndrăgosti e deja punctul culminant al iubirii, când de fapt e doar începutul şi o oportunitate pentru realizarea iubirii. Se crede că dragostea e rezultatul unei calităţi misterioase datorită căreia doi oameni sunt atraşi unul de altul, un eveniment ce se produce fără efort. Da, singurătatea omului şi dorinţa sa sexuală îl fac să se îndrăgostească uşor, nu-i niciun mister aici, însă e un câştig pierdut de îndată. Nimeni nu-i iubit în mod accidental; propria putere de a iubi produce iubire – la fel cum interesul face ca lucrul vizat să devină interesant. Oamenii se frământă dacă sunt atrăgători, dar uită că esenţa atractivităţii stă în capacitatea lor de a iubi. A iubi o persoană în mod productiv implică grija şi sentimentul responsabilităţii pentru viaţa sa, nu doar pentru existenţa fizică, dar şi pentru creşterea şi dezvoltarea puterilor sale omeneşti. Iubirea productivă e incompatibilă cu pasivitatea, cu a fi un spectator al vieţii persoanei iubite; necesită trudă şi grijă, ca şi responsabilitate pentru creşterea sa.

---

[52] Cf. spusele lui Aristotel despre iubire : „Dar se mai pare că prietenia constă mai mult în a iubi decât în a fi iubit. O dovedesc mamele, a căror bucurie se află în a-şi dărui iubirea. Unele îşi dau copiii la doici, iubindu-i, ele care îi cunosc, fără să ceară la rândul lor iubire, dacă nu sunt posibile ambele lucruri în acelaşi timp; pentru ele pare de ajuns să-şi vadă copiii mergându-le bine, iubindu-i chiar dacă starea de ignoranţă în care se află ei îi împiedică să le dea în schimb ceea ce se datora unei mame.” – *Etica nicomahică*, trad. cit., p. 175.

În pofida spiritului universalist al religiilor monoteiste occidentale şi a concepţiilor politice progresiste exprimate de ideea că „toţi oamenii sunt creaţi egali”, nu ne întâlnim prea des cu dragostea pentru oameni. Iubirea de oameni e considerată o realizare care, în cel mai bun caz, rezultă din iubirea pentru un individ ori a unui concept abstract, ce va fi concretizat doar în viitor. Însă iubirea de oameni nu poate fi separată de iubirea pentru individ. A iubi productiv o persoană înseamnă o relaţionare cu acest nucleu omenesc, cu ea ca reprezentant al umanităţii. Dragostea pentru un individ, în măsura în care e despărţită de iubirea de om, poate să se îndrepte doar spre superficial şi accidental; va rămâne cu necesitate superficială. Deşi se poate susţine că dragostea de oameni diferă de dragostea maternă deoarece copilul e neajutorat, în vreme ce oamenii ca noi nu sunt, se poate afirma la fel de bine că această diferenţă e doar relativă. Toţi oamenii au nevoie de ajutor şi depind de ceilalţi. Solidaritatea umană e condiţia necesară pentru înflorirea oricărui individ.

Grija şi responsabilitatea sunt componentele iubirii, însă fără respectul şi cunoaşterea persoanei iubite, dragostea decade în dominaţie şi posesiune. Respectul nu înseamnă frică şi evlavie; respectul desemnează, în concordanţă cu rădăcina cuvântului (*respicere* = a privi la), capacitatea de a vedea persoana aşa cum e, a avea conştiinţa individualităţii şi unicităţii sale. Nu e posibil să respecţi o persoană fără să o cunoşti; grija şi responsabilitatea sunt oarbe dacă nu sunt călăuzite de cunoaşterea individualităţii persoanei.

O cale pentru a înţelege *gândirea productivă* poate fi să abordăm în prealabil chestiunea diferenţei dintre raţiune şi inteligenţă.

Inteligenţa e unealta prin care omul urmăreşte scopuri practice, descoperind aspectele lucrurilor de a căror cunoaştere depinde manipularea lor. Scopul în sine şi, ceea

ce e acelaşi lucru, premisele pe care se bazează gândirea „inteligentă” nu sunt investigate, ci asumate ca atare, ele putând să fie sau nu raționale. Această trăsătură, specifică inteligenței, e clar vizibilă în cazul extrem al paranoicului. De pildă, premisa sa că toți oamenii conspiră împotriva lui e irațională şi falsă, însă procesele de gândire construite pe această premisă, luate în sine, pot să prezinte un grad de inteligență remarcabil. În încercarea de a-şi demonstra teza paranoică, el face conexiuni între observații şi elaborează construcții logice, care sunt adesea atât de convingătoare, că e dificil să demonstrezi iraționalitatea premisei sale. Simpla aplicare a inteligenței la probleme nu e, desigur, limitată la astfel de fenomene patologice. În bună măsură, gândirea noastră e necesarmente preocupată de obținerea unor rezultate practice, cu aspectele cantitative şi „superficiale” ale fenomenelor, caz în care ea nu cercetează validitatea scopurilor şi premiselor implicate şi nici nu încearcă să înțeleagă natura şi calitatea fenomenelor.

Rațiunea implică o a treia dimensiune, cea a profunzimii, care ajunge la esența obiectelor şi proceselor. Deşi rațiunea nu e despărțită de scopurile practice din viață (şi voi arăta acum în ce sens e adevărat acest fapt), ea nu e un simplu instrument pus în slujba acțiunii imediate. Funcția sa e de a şti, de a pricepe, de a aprehenda, de a se raporta la lucruri înțelegându-le. Ea străbate suprafața lucrurilor pentru a le descoperi esența, relațiile ascunse şi sensurile profunde, „rațiunea” lor. E ca şi cum ar fi nu bidimensională, ci „perspectivistă”, ca să folosim termenul lui Nietzsche; adică ea aprehendează toate perspectivele şi dimensiunile conceptibile, nu doar pe cele relevante din punct de vedere practic. A fi preocupat de esența lucrurilor nu înseamnă a fi preocupat de ceva „din spatele” lucrurilor, ci de esențial, generic şi universal, de cele mai generale şi mai răspândite

trăsături ale fenomenelor, curățate de aspectele lor superficiale şi accidentale (logic irelevante).

Putem acum purcede să examinăm câteva caracteristici mai specifice ale gândirii productive. În gândirea productivă, subiectul nu e indiferent față de obiectul său, ci e afectat şi preocupat de acesta. Experiența obiectului nu e a ceva mort şi străin de persoană şi de viața sa, a ceva gândit în izolare; dimpotrivă, subiectul e extrem de interesat de obiectul său şi, cu cât e relația mai intimă, cu atât e gândirea mai fructuoasă. Gândirea e stimulată în primul rând de relația individului cu obiectul. Pentru acesta, o persoană sau un fenomen devine obiect al gândirii deoarece e un obiect ce interesează, relevant din punctul de vedere al vieții sale individuale sau al existenței umane. O bună ilustrare a acestei idei e povestea descoperirii de către Buddha a „adevărului împătrit". Buddha a văzut un mort, un bolnav şi un bătrân. El, tânărul, a fost profund afectat de soarta ineluctabilă a omului, iar reacția sa la această observație a constituit un stimul pentru gândire, care a avut ca rezultat teoria sa asupra naturii vieții şi căii de salvare a omului. Reacția sa nu a fost desigur singura posibilă. Un medic modern aflat în aceeaşi situație ar putea să reacționeze gândindu-se cum să lupte împotriva morții, maladiei şi bătrâneții, însă şi gândirea sa e determinată de reacția sa globală la obiectul său.

În procesul de gândire productivă, cel ce cugetă e motivat de interesul pentru obiect; el e afectat de acesta şi reacționează la el; îi pasă şi răspunde. Însă gândirea productivă e caracterizată şi de obiectivitate, prin respectul pe care gânditorul îl poartă obiectului său, de capacitatea de a vedea obiectul aşa cum e, şi nu cum ar vrea să fie. Această polaritate între obiectivitate şi subiectivitate caracterizează gândirea productivă, ca şi productivitatea în general.

Obiectivitatea e posibilă doar dacă respectăm lucrurile pe care le observăm; altfel spus, dacă vom fi capabili să le vedem în unicitatea şi interconexiunea lor. Acest respect nu e esenţialmente diferit de respectul de care vorbeam în legătură cu iubirea; în măsura în care vreau să înţeleg ceva, trebuie să fiu capabil să-l văd ca existând conform propriei naturi; deşi aceasta e adevărat despre toate obiectele gândirii, acest aspect constituie o problemă specială a studiului naturii umane.

În gândirea productivă despre obiectele vii şi inanimate mai trebuie să fie prezent încă un aspect al obiectivităţii: perceperea totalităţii fenomenului. Dacă observatorul izolează un aspect al obiectului fără să vadă întregul, nu va înţelege nici măcar aspectul respectiv. Ideea a fost evidenţiată ca reprezentând cel mai important element al gândirii productive de către Wertheimer. „Procesele productive", scrie el, „au adesea următoarea natură: în dorinţa de a ajunge la o reală înţelegere, lucrurile sunt repuse în discuţie şi reexaminate. O anume regiune a domeniului devine crucială, captează atenţia; însă nu e izolată. E dezvoltată o nouă şi mai profundă perspectivă structurală asupra situaţiei, care implică schimbări ale sensului funcţional, ale grupărilor elementelor etc. Călăuzit de cerinţele structurii unei situaţii definitorii pentru o regiune crucială, individul ajunge la o predicţie rezonabilă care, precum în cazul celorlaltor părţi ale structurii, are nevoie de o verificare directă sau indirectă. Două direcţii sunt implicate: obţinerea unei imagini totale consistente şi investigarea a ceea ce structura impune părţilor"[53].

Obiectivitatea necesită nu numai perceperea obiectului aşa cum e el, ci şi perceperea noastră de sine aşa cum

---

[53] Max Wertheimer, *Productive Thinking* (New York: Harper & Brothers, 1945), p. 167. Cf. şi p. 192.

suntem, altfel spus, conştientizarea constelaţiei particulare în care se găseşte individul, ca observator ce se raportează la obiectul observaţiei. Gândirea productivă este aşadar determinată de natura obiectului şi de cea a subiectului, care se raportează la obiect în procesul gândirii. Această dublă determinare constituie obiectivitatea, în contrast cu falsa subiectivitate, unde gândirea nu e controlată de obiect, şi de aceea degenerează în prejudecată, gândire dezideravă şi fantezie. Însă obiectivitatea nu e sinonimă cu detaşarea, cu lipsa de interes şi de grijă, cum adesea lasă să se înţeleagă falsa idee despre obiectivitatea „ştiinţifică". Cum poate cineva pătrunde dincolo suprafaţa ce învăluie lucrurile către cauze şi relaţii, dacă nu are un interes vital şi suficient de motivant pentru o astfel de sarcină laborioasă? Cum pot scopurile cercetării să fie formulate altfel decât prin raportare la interesele omului? Obiectivitatea nu înseamnă detaşare, ci înseamnă respect, altfel spus capacitatea de a nu distorsiona şi falsifica lucrurile, oamenii şi pe sine. Însă factorii subiectivi din observator, interesele sale, nu tind oare să deformeze gândirea pentru a ajunge la rezultatele dorite? Ideea că lipsa de interes e o condiţie pentru a recunoaşte adevărul e falsă.[54] Mai nicio descoperire sau idee importantă nu a apărut fără să existe un interes al gânditorului. De fapt, fără interes, gândirea devine sterilă şi lipsită de scop. Nu contează dacă există sau nu vreun interes, ci genul de interes şi relaţia sa cu adevărul. Orice gândire productivă e stimulată de interesul observatorului. Niciodată ideile nu sunt distorsionate de interesul în sine, ci doar de interesele incompatibile cu adevărul, cu descoperirea naturii obiectului observat.

---

[54] Cf. discuţia lui K. Mannheim din *Ideology and Utopia* (New York: Harcourt, Brace and Company, 1936).

Ideea că productivitatea e o facultate inerentă omului contrazice ideea că omul e leneş prin natură şi că trebuie forţat să fie activ. E o veche prejudecată. Când Moise i-a cerut faraonului să-i lase pe evrei să plece ca să poată „sluji pe Dumnezeu în deşert", răspunsul a fost „sunteţi leneşi, pur şi simplu leneşi". Pentru faraon, munca în robie însemna a face lucruri; slujirea lui Dumnezeu însemna lene. Aceeaşi idee a fost adoptată de toţi cei ce doreau să profite de pe urma activităţii altora, iar productivitatea acelora nu le servea la nimic, deoarece nu o puteau exploata.

Cultura noastră pare să ofere dovezi contrare. În ultimele secole, omul occidental a fost obsedat de ideea de muncă, de nevoia de activitate continuă. El e aproape incapabil să trândăvească, nici măcar o clipă. Acest contrast e însă doar aparent. Lenea şi activitatea compulsivă nu sunt opuse, ci reprezintă simptomele tulburării funcţionării adecvate a omului. Putem adesea constata la individul nevrotic că incapacitatea de a munci e principalul simptom; la aşa-zisa persoană adaptată, observăm incapacitatea de a se bucura de relaxare şi repaus. Activitatea compulsivă nu e opusul lenei, ci complementară ei; opusul ambelor e productivitatea.

Deteriorarea activităţii productive conduce fie la inactivitate, fie la hiperactivitate. Foamea şi forţa nu pot deveni niciodată condiţii ale activităţii productive. Dimpotrivă, libertatea, securitatea economică şi o organizare a societăţii în care munca poate fi expresia cu sens a facultăţilor omeneşti constituie factori care conduc la exprimarea tendinţei naturale de a ne folosi productiv puterile. Activitatea productivă se caracterizează prin alternarea ritmică a activităţii şi repaosului. Munca productivă, dragostea şi gândirea sunt posibile doar dacă persoana poate fi liniştită şi rămâne singură cu sine, când e necesar. Capacitatea de a te asculta e o precondiţie pentru

capacitatea de a-i asculta pe alții; a te simți confortabil cu tine e condiția necesară pentru relaționarea cu alții.

(4) Orientări În procesul de socializare

Aşa cum am subliniat la începutul acestui capitol, viața implică două genuri de relaționare cu lumea de afară: asimilarea şi socializarea. În vreme ce prima a fost discutată în detaliu în acest capitol[55], cea de a doua a fost tratată în amănunt în *Fuga de libertate*, şi de aceea vom prezenta aici doar un scurt rezumat.

Putem distinge următoarele genuri de relaționare interpersonală: *relaționare simbiotică, retragere-distrugere, iubire*.

În relaționarea simbiotică persoana se raportează la alții, dar îşi pierde (sau nu-şi câştigă niciodată) independența; ea evită pericolul singurătății devenind parte din altă persoană, fiind „înghițită" de acea persoană, ori „*înghițind-o*". Prima e originea a ceea ce e descris clinic drept masochism. Masochismul reprezintă încercarea de a scăpa de propriul sine, de a fugi de libertate şi de a căuta siguranța prin ataşarea de o altă persoană. Formele luate de această dependență sunt multiple. Ea poate fi raționalizată ca sacrificiu, datorie sau dragoste, mai ales când tiparele culturale legitimează acest gen de raționalizare. Uneori tendințele masochiste sunt amestecate cu impulsuri sexuale, devenind plăcute (perversiunea masochistă); adesea tendințele masochiste intră într-un conflict atât de puternic

[55] Am inclus şi iubirea, de care ne-am ocupat împreună cu celelalte manifestări ale productivității, aşa încât să oferim o descriere mai amănunțită a naturii productivității.

cu unele părți ale personalității, care doresc independența şi libertatea, că sunt resimțite ca durere şi nelinişte.

Impulsul de a-i înghiți pe alții, forma sadică şi activă a relaționării simbiotice, apare sub tot felul de raționalizări, ca dragostea, supraprotecția, dominația „justificată", răzbunarea „justificată" etc.; această tendință apare şi amestecată cu impulsuri sexuale, ca în sadismul sexual. Toate formele de impuls sadic îşi au originea în impulsul de înstăpânire totală asupra altei persoane, de a-l „înghiți" şi de a-l transforma în obiectul neajutorat al voinței noastre. Esența relaționării simbiotice active e dominația completă asupra persoanei neputincioase. Persoana dominată e percepută şi tratată ca un lucru ce trebuie folosit şi exploatat, nu ca o ființă umană care e un scop în sine. Cu cât mai mult e amestecată această poftă cu distructivitatea, cu atât e mai crudă; însă şi dominația binevoitoare, care adesea trece fraudulos drept „iubire", e expresia sadismului. Deşi sadicul binevoitor îşi doreşte ca obiectul să fie bogat, puternic şi să aibă succes, există un lucru pe care încearcă să-l împiedice din toate puterile: ca obiectul lui să-şi câştige libertatea şi independența, şi astfel să nu mai fie al său.

În *Iluzii pierdute*, Balzac oferă un exemplu frapant de sadism binevoitor. El descrie relația dintre tânărul Lucien şi ocnaşul ce se dă drept abate. La puțină vreme după ce-l cunoaşte pe tânăr, care tocmai încercase să se sinucidă, abatele spune: „Te-am găsit, ți-am dat viață, iar tu îmi aparții la fel cum creatura aparține creatorului... Eu te-am pescuit, ți-am redat viața, iar dumneata îmi aparții mie precum creatura aparține geniului care îl stăpâneşte, precum icioglanul aparține sultanului, precum trupul aparține sufletului. Te voi ajuta, te voi sprijini cu toată forța mea pe drumul spre putere, făgăduindu-ți în acelaşi timp o viață de plăceri, de onoruri, de petreceri necurmate... N-o să duci niciodată lipsă de bani... Te vei arăta în lume, vei fi

cineva, în timp ce eu, pe brânci în mocirla de la temelie, îți voi clădi strălucitorul palat al norocului! Voi foi totdeauna fericit de plăcerile dumitale, care mie îmi sunt interzise. În sfârşit, voi fi dumneata! [...] Vreau să iubesc o creatură, s-o şlefuiesc, s-o plămădesc spre folosința mea, spre a iubi cum îşi iubeşte tatăl copilul. Mă voi plimba cu tine în cabrioleta ta elegantă, băiete, mă voi bucura de succesele tale la femei, voi spune: Tânărul acesta frumos sunt eu”[56].

Dacă relația simbiotică e una apropiată şi intimă cu obiectul, chiar dacă în defavoarea libertății şi integrității, cel de-al doilea gen de relaționare e unul al distanței, izolării şi distructivității. Sentimentul individual de neputință poate fi depăşit prin retragerea departe de ceilalți, care sunt percepuți drept amenințări. Până la un punct, retragerea e parte din ritmul normal al raportării oricărei persoane la lume, a nevoii de contemplare, de studiu, de reelaborare a materialelor, gândurilor, atitudinilor. În fenomenul pe care-l descriem aici, retragerea devine principala formă de relaționare cu alții, ca un fel de relaționare negativă. Echivalentul său emoțional e sentimentul indiferenței față de semeni, adesea acompaniat de sentimentul compensatoriu de infatuare. Retragerea şi indiferența pot fi conştiente, dar nu-i obligatoriu; de fapt, în cultura noastră ele sunt cel mai adesea mascate de un gen superficial de interes şi sociabilitate.

Distructivitatea e o formă activă de retragere; impulsul de a-i distruge pe ceilalți e consecința fricii de a nu fi distrus de ei. Deoarece retragerea şi distructivitatea sunt formele pasive şi active ale aceleiaşi forme de relaționare, ele adesea se amestecă în diferite proporții. Diferența dintre ele e totuşi mai mare decât cea dintre forma pasivă şi cea activă a

---

[56] Honoré de Balzac, *Iluzii pierdute*, trad. Dinu Albulescu (Craiova: Editura Apollo, 1992), pp. 549-554.

relaționării simbiotice. Distructivitatea rezultă dintr-o blocare mai intensă şi mai completă a productivității decât în cazul retragerii. E pervertirea impulsului de a trăi; ea e energia vieții netrăite convertită în energie ce distruge viața.

Dragostea e forma productivă de relaționare cu alții şi cu sine. Ea implică responsabilitate, grijă, respect şi cunoaştere, ca şi dorința de a permite celeilalte persoane să crească şi să se dezvolte. E expresia intimității dintre două ființe umane ce îşi păstrează fiecare integritatea.

Din cele arătate rezultă că trebuie să existe anumite afinități între diferitele forme de orientare din procesul de asimilare şi de socializare. Următoarea diagramă oferă un tablou al orientărilor discutate şi al afinităților dintre ele.[57]

[57] Sensul conceptelor puse în paranteze va fi explicat în secțiunea ce urmează.

Nu e nevoie, se pare, de prea multe comentarii. Atitudinea receptivă şi exploatatoare implică un gen diferit de relație interpersonală față de cea tezaurizatoare. Atât atitudinea receptivă, cât şi cea exploatatoare conduc la un gen de intimitate şi apropiere de oameni de la care se aşteaptă obținerea unor lucruri, fie pe cale paşnică, fie agresiv. În atitudinea receptivă, relația dominantă e una supusă, masochistă: dacă mă supun unei persoane mai puternice, aceasta îmi va da tot ce am nevoie. Cealaltă persoană devine sursa a tot ce-i bun, iar în relația simbiotică persoana primeşte tot ce are nevoie de la ea. Atitudinea exploatatoare, pe de altă parte, implică de regulă un tip de relație sadică: dacă e să iau cu forța, trebuie să-i devin stăpân şi să-l transform pe celălalt în obiectul neputincios al dominației mele.

Prin contrast cu ambele atitudini de mai sus, tipul tezaurizator de relaționare implică distanța față de alte persoane. El se bazează nu pe aşteptarea de a căpăta lucruri, ci pe lipsa consumului şi pe tezaurizare. Orice intimitate cu lumea de afară e o amenințare pentru acest gen de sistem de securitate autarhic. Caracterul tezaurizator va tinde să rezolve problema relațiilor cu ceilalți încercând să se retragă sau, dacă lumea externă e resimțită ca un pericol prea mare, distrugând.

Orientarea mercantilă e şi ea bazată pe detaşarea de alții, dar prin contrast cu orientarea tezaurizatoare, detaşarea are o coloratură prietenească, şi nu distructivă. Întregul principiu al orientării mercantile implică uşurința contractului, ataşamentul superficial şi detaşarea de alții dintr-un punct de vedere emoțional mai profund.

(5) Combinații ale diferitelor orientări

Descriind diferite genuri de orientări neproductive şi productive, am tratat aceste orientări ca şi cum ar fi fost entități separate, clar demarcate una față de cealaltă. Din rațiuni expozitive, mi s-a părut că tratarea aceasta e necesară, deoarece trebuie să înțelegem natura fiecărei orientări înainte de a le înțelege combinațiile. Totuşi, în realitate, vom avea întotdeauna de a face cu amestecuri, deoarece niciun caracter nu reprezintă doar vreuna din orientările neproductive şi productive.

Între combinațiile de diferite orientări va trebui să diferențiem între amestecurile de orientări strict neproductive şi cele în care se combină orientări neproductive cu orientări productive. Orientările receptive şi exploatatoare au în comun apropierea de obiect, în contrast cu distanța dintre persoană şi obiect din orientarea

tezaurizatoare. Totuşi, până şi orientările cu o afinitate mai redusă se amestecă frecvent. Când dorim să caracterizăm o persoană, de obicei va trebui să o facem în termenii orientării dominante.

Amestecul orientărilor productive şi neproductive necesită mai multe discuţii. Nu există persoană a cărei orientare să fie pe de-a-ntregul productivă, şi nici vreuna care să fie complet lipsită de productivitate. Însă ponderea orientării productive sau neproductive în structura de caracter a persoanei variază şi determină *calitatea* orientărilor neproductive. În descrierile făcute orientărilor neproductive am presupus că ele sunt *dominante* în structura de caracter. Va trebui să suplimentăm descrierile de mai sus menţionând orientările neproductive în care orientarea *productivă* e *dominantă.* Aici orientările neproductive nu au sensul negativ pe care-l au când sunt dominante, ci posedă o calitate diferită şi constructivă. În fapt, orientările neproductive, aşa cum au fost descrise, pot fi considerate ca distorsiuni ale orientărilor ce, în sine, sunt părţi normale şi necesare ale existenţei. Fiecare fiinţă umană, pentru a supravieţui, trebuie să fie capabilă să accepte lucruri de la alţii, să ia lucruri, să economisească şi să schimbe lucrurile cu alte persoane. Ea trebuie de asemenea să fie capabilă *să dea ascultare autorităţii, să călăuzească pe alţii*, să fie singură şi să se afirme. Numai dacă un astfel de mod de a dobândi lucruri şi de a se raporta la alţii e esenţialmente neproductiv, capacităţile de a accepta, de a lua, economisi sau face schimburi se vor transforma într-o poftă de a primi, exploata, tezauriza şi comercializa ca moduri dominante de a dobândi. Formele neproductive de relaţionare socială dintr-o persoană preponderent productivă – loialitatea, autoritatea, corectitudinea, asertivitatea – se transformă în supunere, dominaţie, retragere şi distructivitate la o persoană cu precădere neproductivă. Oricare dintre

orientările neproductive posedă aşadar un aspect negativ şi unul pozitiv, în funcţie de gradul de productivitate a structurii de caracter. Următoarea listă de aspecte pozitive şi negative ale diferitelor orientări pot ilustra acest principiu.

Orientare receptivă (Acceptare)

Aspect pozitiv	.....	*Aspect negativ*
acceptare	.....	pasivitate, lipsă de iniţiativă
receptivitate	.....	fără opinii, fără caracter
devotat	.....	supus
modest	.....	lipsit de mândrie
şarmant	.....	parazitar
adaptabil	.....	fără principii
adaptat social	.....	servil, neîncrezător în sine
idealist	.....	nerealist
sensibil	.....	laş
politicos	.....	fără coloană vertebrală
optimist	.....	gândire deziderativă
încrezător	.....	credul
tandru		sentimental

Orientarea exploatatoare (A lua)

Aspect pozitiv	.....	*Aspect negativ*
activ	.....	exploatator
cu iniţiativă	.....	agresiv
capabil să ceară	.....	egocentric
mândru	.....	îngâmfat
impulsiv	.....	nesăbuit
încrezător în sine	.....	arogant
captivant		manipulator

Orientarea tezaurizatoare (A păstra)

Aspect pozitiv	.....	*Aspect negativ*
practic	.....	fără imaginaţie
economic	.....	zgârcit
grijuliu	.....	suspicios
rezervat	.....	rece
răbdător	.....	letargic
precaut	.....	anxios

stabil, tenace	.....	încăpățânat
imperturbabil	.....	indolent
calm în situații stresante	.....	inert
ordonat	.....	pedant
metodic	.....	obsesional
loial		posesiv

Orientarea mercantilă (A schimba)

Aspect pozitiv	.....	*Aspect negativ*
consecvent	.....	oportunist
capabil să se schimbe	.....	inconsistent
spirit tânăr	.....	copilăros
privind spre viitor	.....	fără viitor şi trecut
deschis la minte	.....	lipsit de principii şi valori
sociabil	.....	incapabil să stea singur
experimentator	.....	fără țintă
nedogmatic	.....	relativist
eficient		hiperactiv
curios	.....	lipsit de tact
inteligent	.....	intelectualist
adaptabil	.....	neselectiv
tolerant	.....	indiferent
glumeț	.....	prostuț
generos	.....	risipitor

Aspectele pozitive şi negative nu sunt două clase separate de sindroame. Fiecare dintre aceste trăsături poate fi descrisă ca un punct într-un continuum determinat de gradul orientării productive dominant; caracterul bazat pe o ordine rațională sistematică, de pildă, poate fi găsit când productivitatea e ridicată, dar când productivitatea e redusă, el va degenera din ce în ce mai mult într-o „ordine" irațională, pedantă şi compulsivă care de fapt e contrariul scopului intenționat. La fel stau lucrurile şi cu schimbarea de la spiritul tânăr la a fi copilăros sau de la mândrie la îngâmfare. Dacă luăm în considerare doar orientările de bază, vom constata o variabilitate uriaşă la fiecare persoană, generată de faptul că:

1) orientările neproductive sunt amestecate în varii moduri, după cât există din fiecare;
2) fiecare îşi schimbă calitatea în funcţie de cantitatea de productivitate prezentă;
3) diferitele orientări pot funcţiona cu intensităţi diferite în sfera de activitate materială, emoţională şi intelectuală.

Dacă adăugăm la tabloul personalităţii diferitele temperamente şi înzestrări, vom putea recunoaşte cu uşurinţă că aranjamentul acestor elemente de bază conduce la un număr nesfârşit de variaţiuni în ce priveşte personalitatea.

IV

Problemele eticii umaniste

Cel mai evident argument împotriva principiului eticii umaniste – că virtutea e una cu îndeplinirea obligaţiilor omului faţă de sine, iar viciul înseamnă automutilare – e că facem din egocentrism sau egoism norma pentru comportamentul uman, când de fapt scopul eticii ar trebui să fie înfrângerea acestuia, şi că, în plus, trecem cu vederea răutatea înnăscută a omului, care poate fi moderată doar de frica de pedeapsă şi de respectul autorităţii. Însă dacă omul e rău din naştere, se poate argumenta, nu va căuta el permanent plăcerea, şi nu e plăcerea în sine contrară, sau cel puţin indiferentă, principiilor eticii? Nu e oare conştiinţa morală singurul agent eficace din om care să-l facă să se comporte virtuos, şi nu şi-a pierdut oare conştiinţa morală

locul în etica umanistă? Pare să nu mai existe loc nici pentru credință; şi totuşi nu credința este baza comportamentului etic?

Aceste întrebări pornesc de la anumite presupoziții despre natura umană şi devin o provocare pentru orice psiholog care, preocupat fiind ca omul să fie fericit şi să se dezvolte, va fi interesat şi de normele în serviciul acestui scop. În acest capitol, voi încerca să examinez aceste probleme, în lumina cunoştințelor psihanalitice, cărora le-am enunțat fundamentele teoretice în capitolul III – „Natura umană şi caracterul".

1. Egoism, iubire de sine şi interes personal[58]

> Iubeşte-ți aproapele ca pe tine însuți.
>
> — *Biblia*

În cultura modernă tabuul egoismului a ajuns să fie atotprezent. Suntem învățați că egoismul e un păcat, şi că virtutea înseamnă iubirea față de ceilalți. Desigur, această doctrină e într-o contradicție flagrantă cu practicile societății moderne, în care predomină ideea că impulsul cel mai puternic şi legitim al omului e egoismul, şi că, dând curs acestei pulsiuni imperative, individul contribuie cel mai mult la binele comun. Însă doctrina ce declară egoismul ca un rău maxim şi iubirea pentru aproapele drept binele suprem e încă puternică. Egoismul e folosit aici aproape ca un sinonim pentru dragostea de sine. Alegerea e între

---

[58] Cf. Erich Fromm, „Selfishness and Self-Love", *Psychiatry* (noiembrie, 1939). Analiza ce urmează a egoismului şi a dragostei de sine e o reluare parțială a articolului meu mai vechi.

iubirea de celălalt, care e o virtute, şi iubirea de sine, care e un păcat.

Principiul şi-a găsit expresia clasică în teologia lui Calvin, potrivit căreia omul e esenţialmente rău şi neputincios. Omul nu poate face nimic bun pe baza meritului sau puterii proprii. „Noi nu ne aparţinem", spune Calvin. „Prin urmare nici propria raţiune şi voinţă nu ne vor domina deliberările şi acţiunile. Noi nu ne aparţinem; de aceea să nu ne alegem ca ţel ce ne convine mai mult, aşa cum ne cere carnea. Noi nu ne aparţinem; de aceea, pe cât ne stă în putinţă, să uităm de noi şi de ale noastre. Dimpotrivă, suntem ai lui Dumnezeu; pentru El să trăim şi să murim deci. Căci, dacă molima cea mai ucigătoare ce distruge oamenii e cea prin care ei îşi dau ascultare lor înşişi, unicul mod în care ne putem mântui e să nu cunoaştem sau să nu dorim nimic prin noi înşine, ci să ne lăsăm călăuziţi de Dumnezeu, care merge înaintea noastră."[59] Omul trebuie să aibă nu numai convingerea nimicniciei sale absolute, ci trebuie şi să facă totul pentru a se umili. „Căci nu voi considera umilinţă dacă vei crede că ţi-a mai rămas ceva... nu putem să ne gândim la noi înşine aşa cum ar trebui să gândim, decât dacă vom dispreţui amarnic orice ar putea fi considerat excelent în noi. Această umilinţă e o supunere nesimulată a unei minţi copleşite de sentimentul împovărător al propriei nefericiri şi sărăcii; căci aşa e ea descrisă invariabil în lumea lui Dumnezeu."[60]

Accentul pus pe nimicnicia şi răutatea individului implică faptul că nu există nimic ce trebuie să respecte şi să-i placă

---

[59] Jean Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, trad. John Allen (Philadelphia: Presbyterian Board of Christian Education, 1928), mai ales Cartea a III-a, Cap. 7, p. 619.

[60] *Ibidem,* Cap. 12, par. 6, p. 681.

la el. Rădăcinile doctrinei se găsesc în disprețul şi ura de sine. Calvin o spune clar: el vorbeşte de dragostea de sine ca despre o „buruiană”[61]. Dacă individul descoperă ceva „ce-i dă putere să găsească plăcere în sine”, aceasta va fi o manifestare a iubirii păcătoase de sine. Dragostea de sine sau aprecierea a ceva din sine e unul dintre cele mai mari păcate. Căci aceasta se presupune că exclude dragostea pentru alții[62] şi că e identică cu egoismul.[63]

Imaginea omului avansată de Calvin şi Luther a influențat puternic dezvoltarea societății moderne occidentale. Ei au pus bazele unei atitudini în care fericirea omului nu a mai fost considerată drept scopul vieții, şi a devenit un mijloc în slujba unor scopuri ce-l depăşesc, a unui Dumnezeu atotputernic sau a unor autorități şi norme secularizate nu mai puțin puternice, precum statul, economia ori succesul. Kant care, prin ideea că omul nu trebuie niciodată să fie doar un mijloc, ci un scop în sine, a fost cel mai influent gânditor etic al Iluminismului, condamna şi el dragostea de sine. Potrivit lui, a dori fericirea altora e o virtute, dar a dori propria fericire e indiferent din punct de vedere etic,

---

[61] *Ibidem,* Cap. 7, par. 4, p. 622.

[62] Va trebui să remarcăm totuşi că nici iubirii de aproape, deşi e una din doctrinele fundamentale ale *Noului Testament*, Calvin nu i-a dat o importanță corespunzătoare. Într-o contradicție evidentă cu *Noul Testament*, Calvin afirmă: „Ceea ce susțin scolasticii despre întâietatea carității față de credință şi speranță, e o simplă reverie a unei imaginații neînfrânate” – Cap. 24, par. 1, p. 531.

[63] În pofida accentului pus de Luther pe libertatea spirituală a individului, teologia sa, diferită din multe puncte de vedere de cea a lui Calvin, e străbătută de aceeaşi convingere în neputința şi nimicnicia bazală omului.

deoarece e ceva spre care tinde natura omului, iar o înclinație naturală nu poate avea o valoare etică pozitivă.[64] Kant admitea că nu trebuie să renunțăm la fericire; în anumite condiții, poate deveni chiar o datorie să ne preocupăm de ea, în parte deoarece sănătatea, averea etc. pot fi mijloace necesare pentru îndeplinirea datoriei, în parte, deoarece lipsa fericirii – sărăcia – poate împiedica îndeplinirea datoriei.[65] Însă dragostea de sine, străduania de a fi fericit, nu poate fi niciodată o virtute. Ca principiu etic, a te strădui să fii fericit nu numai că este un principiu „fals", ci, în plus, „pune la baza moralității mobiluri care mai curând subminează şi distrug toată măreția ei"[66].

Kant distinge la nivelul egoismului între iubirea de sine, *philautia* – o bunăvoință exagerată față de sine –, respectiv îngâmfare, care este „satisfacere de sine însuşi". Însă şi „iubirea de sine rațională" trebuie îngrădită de principii etice, satisfacerea de sine trebuie moderată, iar individul trebuie să se simtă umil când se compară cu sfințenia legilor morale.[67] Individul trebuie să-şi găsească fericirea supremă în îndeplinirea datoriei. Realizarea principiului moral – şi de aceea a fericirii individului – e posibilă doar în cadrul întregului mai general: națiunea sau statul. Însă „bunăstarea statului" – iar *salus rei publicae suprema lex est*

---

[64] Cf. Immanuel Kant, *Critica rațiunii practice* (Bucureşti: Iri, 1995), par. 8, Nota II, pp. 67-68.

[65] *Ibidem*, Partea întâi, Cartea întâi, Cap. III, p. 122.

[66] *Loc. cit.,* p. 251.

[67] *Loc. cit.,* pp. 103 şi urm.

– nu e acelaşi lucru cu bunăstarea cetăţenilor şi cu fericirea lor.[68]

În pofida faptului că Immanuel Kant arată un respect mai mare pentru integritatea individului în comparaţie cu Luther sau Calvin, el neagă individului dreptul de a se revolta, fie şi împotriva celui mai tiranic guvernământ; ba chiar rebelul trebuie pedepsit cu moartea când ameninţă suveranul.[69] Kant subliniază înclinaţia noastră spre a face rău, specifică naturii umane[70]; în vederea suprimării acestei înclinaţii, legea morală, imperativul categoric, e esenţial dacă e ca omul să nu devină o bestie, iar societatea umană să nu sfârşească în anarhie.

În filosofia iluministă, au existat alţii, precum Helvetius, care au acordat o importanţă mai mare dreptului omului la fericire. Acest curent din filosofia modernă şi-a găsit expresia cea mai radicală la Stirner şi Nietzsche.[71] Însă, deşi ei au îmbrăţişat poziţia opusă lui Calvin şi Kant cu privire la valoarea egoismului, erau de acord cu aceştia în presupunerea că trebuie să alegem între dragostea de aproapele şi iubirea de sine. Ei au denunţat dragostea de aproapele ca fiind o slăbiciune şi un sacrificiu al propriei persoane şi au recomandat, în calitate de virtuţi,

---

[68] Immanuel Kant, *Metafizica moravurilor* (Bucureşti: Antaios, 1999), p. 251.

[69] *Ibidem,* pp. 152-153.

[70] Cf. Immanuel Kant, *Religia în limitele raţiunii pure* (Bucureşti: Humanitas, 2004), Cartea I.

[71] Pentru a nu lungi prea mult acest capitol, voi discuta doar dezvoltările filosofice moderne. Cititorul care a studiat filosofia cunoaşte că eticile lui Aristotel şi Spinoza consideră iubirea de sine o virtute, nu un viciu, într-un contrast marcant cu punctul de vedere al lui Calvin.

egocentrismul, egoismul şi iubirea de sine – ei le confundă aici, nediferenţiindu-le pe primele de ultima. Astfel, Stirner declară: „Aici, egoismul, individualismul trebuie să hotărască, nu principiul iubirii, nu motive venite din dragoste, ca mila, bunătatea, amabilitatea şi nici măcar dreptatea şi echitatea – căci *iustitia* e şi ea un fenomen al iubirii, un produs al dragostei; dragostea cunoaşte doar sacrificiul şi cere sacrificiul propriei persoane."[72]

Genul de iubire denunţat de Stirner e dependenţa masochistă, datorită căreia individul se pune în slujba altcuiva sau a altceva. În opoziţie cu această concepţie despre iubire, el a ajuns la o formulă care, fiind foarte polemică, exagerează lucrurile. Principiul pozitiv ce-l interesa pe Stirner[73] se opunea acelei atitudini îmbrăţişate de teologia creştină timp de secole, atitudine încă vie în idealismul german, dominant pe atunci; mai precis, e vorba de abordarea care viza să reformeze individul astfel încât să se supună unei instanţe străine, să-şi găsească reperele, puterea şi principiul în afara sa. Stirner nu a fost un filosof

---

[72] Max Stirner, *The Ego and His Own*, trad. S. T. Byington (Londra: A. C. Fifield, 1912), p. 339.

[73] Una din dintre formulările pozitive e următoarea: „Însă cum îşi foloseşte omul viaţa? Consumând-o, el arde ca o lumânare... Savurarea vieţii e să o consumi". F. Engels a văzut clar parţialitatea enunţurilor lui Stirner şi a încercat să depăşească această falsă alternativă între iubirea de sine şi cea faţă de alţii. Într-o scrisoare către Marx, în care discută cartea lui Stirner, Engels scrie: „Dacă însă individul ca persoană fizică este adevărata bază, adevăratul punct de plecare pentru «omul» nostru, atunci, evident, şi egoismul – desigur nu numai egoismul pornit din *raţiune al lui Stirner, ci şi egoismul pornit din inimă – trebuie să fie punctul de plecare în dragostea noastră faţă de om.*" – Karl Marx şi Friedrich Engels, *Opere*, vol. 27 (Bucureşti: Editura Politică, 1966), p. 12.

de talia lui Kant sau Hegel, însă a avut curajul să se revolte radical împotriva acestei laturi a filosofiei idealiste, ce a negat individul concret şi, astfel, a ajutat statul absolutist să-şi menţină puterea tiranică asupra lui.

În pofida numeroaselor diferenţa dintre Nietzsche şi Stirner, ideile lor coincid aici foarte mult. Şi Nietzsche denunţă dragostea şi altruismul ca expresii ale slăbiciunii şi negării de sine. Pentru Nietzsche, căutarea iubirii e trăsătura sclavilor ce nu pot să lupte pentru lucrurile pe care le vor, şi de aceea încearcă să le dobândească prin dragoste. Altruismul şi dragostea pentru umanitate au devenit astfel un simptom al degenerării.[74] Pentru Nietzsche, stă în esenţa unei aristocraţii bune şi sănătoase să fie gata să sacrifice numeroşi oameni pentru interesele sale fără să aibă conştiinţa încărcată. Societatea trebuie să fie „temelie şi schelă care oferă posibilitatea unei elite să se înalţe spre misiunea sa superioară şi, în general, spre o existenţă superioară”[75]. Putem adăuga multe citate pentru a ilustra acest spirit al disprețului şi egoismului. Aceste idei au fost frecvent percepute ca reprezentative pentru filosofia lui Nietzsche. Totuşi, ele nu constituie adevăratul nucleu al filosofiei sale.[76]

Au existat numeroase motive pentru care Nietzsche s-a exprimat cum am văzut mai sus. În primul rând, ca în cazul lui Stirner, filosofia sa e o reacţie, o revoltă împotriva

---

[74] Friedrich Nietzsche, *Voinţa de putere*, trad. Claudiu Baciu (Oradea: Aion, 1999), paragrafele 246, 326, 369, 373 şi 728.

[75] Friedrich Nietzsche, *Dincolo de bine şi rău*, trad. Francisc Grünberg (Bucureşti: Humanitas, 1991), paragraful 258, p. 196.

[76] Cf. G. A. Morgan, *What Nietzsche Means* (Cambridge: Harvard University Press, 1943).

tradiției filosofice care subordona individul concret unor puteri şi principii din afara sa. Tendința sa de a exagera dovedeşte că aici avem ceva reactiv. În al doilea rând, putem găsi în personalitatea lui Nietzsche sentimente de insecuritate şi angoase care-l făceau să pună accentul pe „omul puternic", semn al unei formațiuni reacționale. În fine, Nietzsche a fost impresionat de teoria evoluționistă şi de importanța pe care o acorda „supraviețuirii celui mai bun". Această interpretare nu schimbă faptul că Nietzsche vedea o contradicție între dragostea față de alții şi dragostea de sine; totuşi, opiniile respective dau nucleul pornind de la care pot fi depăşite aceste false dihotomii. „Iubirea" pe care o atacă izvorăşte nu din puterea cuiva, ci din slăbiciunea sa. „Iubirea de aproapele nu-i decât reaua iubire de voi înşivă. Ca să vă depărtați de voi, v-apropiați de semen şi ați vrea să faceți din aceasta o virtute. Dar v-am ghicit uitarea de voi «înşivă»." El susține explicit: „Nu vă răbdați pe voi înşivă şi nici nu vă iubiți destul"[77].

Pentru Nietzsche individul are „o semnificație extraordinară"[78]. Individul „puternic" e cel ce posedă „adevărata bunătate, distincție, grandoare a sufletului, cea izvorâtă din abundență: care nu dă pentru a lua, care nu vrea să se distingă prin faptul că este bună, risipa ca tip al adevăratei bunătăți, al bogăției în ceea ce priveşte persoana, drept premisă"[79]. El exprimă aceeaşi idee în *Aşa grăit-a*

---

[77] Friedrich Nietzsche, *Aşa grăit-a Zarathustra*, trad. Victoria Ana Tăuşan (Bucureşti: Edinter, 1991), p. 66.

[78] *Voința de putere*, paragraful 785, p. 470.

[79] *Ibidem,* paragraful 935, trad. cit., p. 596.

Zarathustra: „Unul îşi caută aproapele fiindcă se caută pe sine, altul, fiindcă vrea pe sine să se piardă”[80].

Esența acestui punct de vedere e următoarea: dragostea e un fenomen al abundenței; baza sa e puterea individului care poate să ofere. Dragostea e afirmare şi productivitate, „vrea să creeze ceea ce iubeşte”[81]. A iubi o altă persoană e o virtute numai dacă izvorăşte din puterea interioară, însă e un viciu dacă e expresia incapacității fundamentale de a fi tu însuți.[82] Totuşi, rămâne nu mai puțin adevărat că Nietzsche a lăsat problema relației dintre iubirea de sine şi dragostea de aproapele o antinomie nerezolvată.

Doctrina că egoismul e răul suprem şi că iubirea de sine exclude iubirea față de ceilalți nu e în niciun caz de găsit doar în teologie şi filosofie, ci a devenit chiar una din ideile de bază promovate de familie, şcoală, filme, cărți şi de restul instrumentelor de posedare socială. „Nu fi egoist” e o propoziție care a fost întipărită unor milioane de copii, generație după generație. Sensul său e oarecum vag. Majoritatea oamenilor ar spune că înseamnă să nu fii centrat pe sine, insensibil, nepăsător față de alții. În realitate, înseamnă de regulă mai mult decât atât. A nu fi egoist înseamnă a nu face ce pofteşti, a renunța la propriile dorințe pentru cei ce au puterea. „Nu fi egoist”, în ultimă analiză, e un îndemn la fel de ambiguu ca în calvinism. Dincolo de implicațiile sale evidente, el înseamnă „nu te

---

[80] *Aşa grăit-a Zarathustra*, trad. cit., p. 67.

[81] *Ibid*em, p. 100.

[82] Vezi Friedrich Nietzsche, *Amurgul idolilor* (Bucureşti: Humanitas, 2007 – ediția a III-a), paragraful 35; *Ecce Homo* (Bucureşti: Humanitas, 2013), paragraful 2; Vezi şi idem, *Nachlass. Nietzsches Werke* (Leipzig A. Kroener), pp. 63-64.

iubi", „nu fi tu însuți", ci pleacă-te în fața a ceva mai important decât tine, a unei puteri exterioare sau interiorizate ca „datorie". „Nu fi egoist" devine unul din cele mai puternice instrumente ideologice în slujba suprimării spontaneității şi dezvoltării libere a personalității. Sub presiunea acestui slogan ni se cer sacrificii maxime şi supunerea completă: actele „neegoiste" sunt numai cele care nu slujesc individului, ci doar pentru ceva exterior sau pentru altcineva.

Această imagine, trebuie să repetăm, e într-un anumit sens unilaterală. Motivul e că, alături de doctrina potrivit căreia nimeni nu trebuie să fie egoist, şi contrarul ei e promovat de societatea modernă: fii atent la propriul avantaj, acționează în concordanță cu ceea ce-i mai bine pentru tine; procedând astfel, vei contribui la binele maxim pentru toți. În realitate, ideea că egoismul stă la baza bunăstării generale e principiul pe care s-a construit societatea concurențială. E uimitor cum aceste două principii aparent contradictorii pot fi propovăduite cot la cot în aceeaşi cultură; totuşi nu putem avea dubii că aşa stau lucrurile. Una dintre consecințele acestei contradicții e confuzia individului. Sfâşiat între cele două doctrine, procesului de integrare a personalității sale i se pun piedici serioase. Această confuzie e una dintre cele mai semnificative surse de nedumerire şi neajutorare pentru omul modern.[83]

Ideea că iubirea de sine e acelaşi lucru cu „egoismul" şi că ea exclude dragostea de aproapele a invadat teologia, filosofia şi gândirea populară; aceeaşi doctrină a fost

---

[83] Chestiunea a fost subliniată de Karen Horney, în *Personalitatea nevrotică a epocii noastre* (Bucureşti: Univers Enciclopedic Gold, 2010), şi de către Robert S. Lynd, în *Knowledge for What?* (Princeton: Princeton University Press, 1939).

raționalizată în limbaj ştiinţific de teoria lui *Freud* despre narcisism. Concepția lui Freud presupune o cantitate dată de libido. La copilul mic, tot libidoul îşi ia ca obiect propria persoană, ceea ce constituie stadiul „narcisismului primar", cum îl numeşte Freud. Pe parcursul dezvoltării individului, libidoul e deplasat dinspre propria persoană, către alte obiecte. Dacă o persoană e împiedicată să-şi desfăşoare „relațiile sale cu obiectele", libidoul va fi retras dinspre obiecte şi se va întoarce asupra propriei persoane; aceasta e ceea ce se numeşte „narcisism secundar". Potrivit lui Freud, cu cât avem mai multă iubire pentru lumea exterioară, cu atât va fi mai puțină iubire pentru propria persoană şi reciproc. Astfel, el descrie fenomenul iubirii ca pe o sărăcire a iubirii de sine, deoarece libidoul e direcționat către un obiect exterior.

Aceasta dă naştere la următoarele întrebări: oferă observația psihologică un sprijin pentru teza că există o contradicție fundamentală şi o situație de alternare între iubirea de sine şi cea pentru alții? E iubirea de sine acelaşi fenomen cu egoismul, sau sunt opuse? De asemenea, e egoismul omului modern realmente o *preocupare pentru sine* ca individ, cu tot potențialul său emoțional, intelectual şi senzual? Nu a devenit oare „omul" o anexă la rolul său socioeconomic? *E egoismul identic cu iubirea de sine sau e cauzat chiar de lipsa acesteia?*

Înainte de a începe discutarea aspectului psihologic al egoismului şi iubirii de sine, va trebui să evidențiem greşeala logică din ideea că iubirea pentru alții şi cea de sine se exclud reciproc. Dacă iubirea de aproapele, ca ființă umană, e o virtute, tot virtute trebuie să fie şi iubirea de sine, şi nu invers, deoarece şi eu sunt ființă omenească. Nu există vreun concept de om care să nu mă aibă, în extensiune, şi pe mine. Orice doctrină ce proclamă o astfel de excluziune va fi deci autocontradictorie. Ideea exprimată

de biblicul „Iubeşte-ţi aproapele ca pe tine însuţi” implică faptul că respectul pentru propria integritate şi unicitate, dragostea şi înţelegerea pentru propriul sine nu pot fi separate de respectul, iubirea şi înţelegerea pentru altul. Dragostea pentru propriul sine e inseparabil legată de dragostea pentru oricare alt sine.

Ajungem acum la premisele psihologice fundamentale pe care se construieşte argumentul nostru. În mare, aceste premise sunt: nu doar alţii, ci şi noi înşine suntem „obiecte” ale atitudinilor şi sentimentelor noastre; atitudinile faţă de alţii şi faţă de noi înşine, departe de a fi contradictorii, sunt fundamental conjunctive. În ce priveşte problema pe care o discutăm, aceasta înseamnă: Nu trebuie să alegem între dragostea pentru alţii şi cea pentru noi înşine. Dimpotrivă, la cei capabili să-i iubească pe alţii vom găsi şi o iubire pentru sine. În principiu, *dragostea e indivizibilă când vine vorba de relaţia dintre „obiecte” şi propriul sine.* Dragostea autentică e expresia productivităţii şi aduce cu ea grijă, respect, responsabilitate şi cunoaştere. Nu e un „afect”, în sensul că ar fi afectată de cineva, ci e o străduinţă activă spre dezvoltarea şi fericirea persoanei iubite, înrădăcinată în propria capacitate de a iubi.

A iubi e expresia propriei puteri de a iubi, iar a iubi pe cineva constituie actualizarea şi focalizarea acestei puteri pe o persoană anume. Spre deosebire de ideea de dragoste romantică, nu e adevărat că există o persoană şi numai una pe lume pe care cineva să o poată iubi şi că marea şansă a vieţii cuiva e să întâlnească exact persoana respectivă. Nu e adevărat nici că, dacă respectiva persoană e găsită, dragostea pentru ea înseamnă o retragere a iubirii dinspre alţii. Dragostea care poate fi simţită doar pentru o persoană demonstrează tocmai prin aceasta că nu e dragoste, ci un ataşament simbiotic. Afirmaţia fundamentală conţinută în iubire e despre persoana iubită ca o încarnare a unor calităţi

umane esențiale. Dragostea pentru o persoană implică iubirea omului ca om. Genul de „diviziune a muncii", cum îl numeşte William James, datorită căruia cineva îşi iubeşte familia, dar nu simte nimic pentru „străin", e un semn al incapacității fundamentale de a iubi. Iubirea omului în genere nu e, aşa cum s-a crezut adesea, o abstracție elaborată pornind de la dragostea pentru o persoană concretă, ci îi e chiar premisa, deşi, genetic, provine din dragostea purtată unor indivizi specifici.

De aici decurge că propriul sine trebuie să fie, în principiu, la fel de mult un obiect al propriei iubiri, ca şi o altă persoană. *Afirmarea propriei vieți şi fericiri, dezvoltarea libertății provin din capacitatea fiecăruia de a iubi,* adică din grijă, respect, responsabilitate şi cunoaştere. Dacă un individ e capabil să iubească productiv, el se va iubi şi pe sine; dacă el poate iubi *doar* pe alții, el nu poate iubi deloc.

Dacă iubirea de sine şi cea pentru alții sunt conjunctive, cum vom explica egoismul, care, evident, exclude orice preocupare autentică pentru alții? Persoana *egoistă* e interesată doar de sine, doreşte totul pentru sine, nu simte nicio plăcere în a oferi, ci doar în a lua. Lumea de afară e văzută doar prin prisma a ceea ce poate obține de acolo; îi lipsesc interesul pentru nevoile altora şi respectul pentru demnitatea şi integritatea lor. Nu vede nimic altceva decât propria persoană; evaluează pe oricine şi orice după cât folos îi aduc; egoistul e fundamental incapabil de iubire. Nu demonstrează asta că preocuparea pentru alții şi cea pentru sine se exclud obligatoriu? Aşa ar sta lucrurile dacă egoismul şi iubirea de sine ar fi fost identice. Însă tocmai în această presupoziție constă însăşi eroarea care a condus la atâtea concluzii greşite în problema noastră. *Egoismul şi iubirea de sine, departe de a fi identice, sunt de fapt contrare.* Egoistul nu se iubeşte prea mult, ci prea puțin; de fapt se urăşte. Această lipsă de afecțiune şi grijă pentru sine, care e

doar expresia lipsei sale de productivitate, îl lasă gol şi frustrat. El e necesarmente nefericit şi are preocuparea anxioasă de a smulge vieții satisfacțiile de la care se abține. Pare să îi pese prea mult de sine, dar de fapt doar încearcă, fără succes, să mascheze şi să compenseze eşecul de a se îngriji de autenticul său sine. Freud susține că persoana egoistă e narcisică, ca şi cum şi-ar fi retras iubirea pentru alții şi ar fi îndreptat-o asupra propriei persoane. *E adevărat că persoanele egoiste sunt incapabile să iubească pe alții, însă nu sunt capabile nici să se iubească pe sine.*

Egoismul poate fi înțeles mai uşor dacă-l comparăm cu preocuparea egosită pentru alții, aşa cum o găsim, de pildă, la mama supragrijulie şi dominantă. Deşi, conştient, crede că îşi iubeşte mult copilul, ea are de fapt o ostilitate intens refulată față de obiectul preocupărilor ei. Ea e exagerat de preocupată nu deoarece îşi iubeşte prea mult copilul, ci pentru că trebuie să compenseze incapacitatea de a-l iubi măcar un pic.

Această teorie despre natura egoismului e demonstrată de experiența psihanalitică a „autosacrificiului" nevrotic, un simptom al nevrozei observat la mulți oameni care sunt deranjați nu de acest simptom, ci de alte simptome asociate, precum depresia, oboseala, incapacitatea de a munci, eşecul în relațiile amoroase şi aşa mai departe. Nu doar că sacrificiul de sine nu e resimțit ca un simptom, ci adesea apare ca o trăsătură de caracter izbăvitoare, cu care oamenii se mândresc. Persoana care „se sacrifică" nu vrea nimic pentru ea însăşi; ea „trăieşte doar pentru ceilalți", e mândră că nu se consideră importantă. E nedumerită să afle că, în pofida non-egoismului său, e nefericită, şi că relațiile sale cu apropiații sunt nesatisfăcătoare. Doreşte să se debaraseze de ceea ce consideră a-i fi simptome, dar nu de sacrificiul de sine. Travaliul analitic demonstrează că autosacrificiul său nu e ceva separat de celelalte simptome, ci unul din ele, ba

chiar cel mai important; că îi e paralizată capacitatea de a iubi sau de a se bucura; că e plină de ostilitate față de viață şi că după fațada de autosacrificiu se ascunde o centrare pe sine mai subtilă, dar nu mai puțin intensă. Această persoană poate fi vindecată numai dacă şi autosacrificiul ei e interpretat ca fiind un simptom, în rând cu celelalte, aşa încât să-i fie remediată lipsa de productivitate, care e sursă atât a autosacrificiului, cât şi a celorlalte probleme.

Natura sacrificiului de sine devine vizibilă mai ales prin efectele pe care le are asupra celorlalți şi cel mai frecvent, în cultura noastră, prin efectele pe care mama care „se sacrifică" le are asupra copiilor. Ea crede că datorită „sacrificiului" său, copiii vor vedea ce înseamnă să fii iubit şi, mai departe, ce înseamnă să iubeşti. Totuşi, efectul sacrificiului ei nu e cel scontat. Copiii nu etalează acea fericire specifică persoanelor convinse că sunt iubite; ei sunt mai curând angoasați, tensionați, se tem de reproşurile mamei şi că nu-i vor satisface cerințele. De regulă ei sunt afectați de ostilitatea ascunsă a mamei față de viață, pe care mai degrabă o resimt decât o recunosc, şi până la urmă se impregnează şi ei cu ea. Per total, efectul mamei ce „se sacrifică" nu e prea diferit de cel al mamei egoiste; ba chiar e mai rău, deoarece mama „care se sacrifică" îi împiedică pe copii să o critice. Ei sunt obligați să nu o dezamăgească; sub masca virtuții, sunt învățați să deteste viața. Cine are şansa să studieze efectele unei mame cu o dragoste de sine veritabilă poate constata că nimic nu egalează iubirea unei mame ce se iubeşte pe sine când vine vorba de a oferi copilului experiența dragostei, bucuriei şi fericirii.

După ce am analizat egoismul şi dragostea de sine, putem acum trece la discutarea conceptului de interes personal, care a devenit unul din principalele simboluri ale societății moderne. E chiar mai ambiguu decât egoismul şi iubirea de sine, iar această ambiguitate poate fi înțeleasă pe deplin

doar dacă luăm în considerare dezvoltarea istorică a conceptului de interes personal. Problema e ce anume constituie interesul personal şi cum poate fi determinat.

Există două abordări fundamental diferite ale acestei probleme. Una e abordarea obiectivistă, formulată cel mai limpede de Spinoza. Pentru el, interesul personal sau interesul „de a căuta propriul câştig" e acelaşi lucru cu virtutea. El spune: „Cu cât cineva se sileşte mai mult să caute folosul propriu, adică să-şi menţină fiinţa, şi cu cât izbuteşte să facă aceasta mai bine, cu atât este mai înzestrat cu virtute; dimpotrivă, cu cât cineva îşi neglijează folosul propriu, adică menţinerea fiinţei sale, cu atât este mai neputincios".[84] Potrivit acestui punct de vedere, interesul omului e să-şi păstreze existenţa, ceea ce e acelaşi lucru cu a-şi realiza potenţialităţile. Acest concept de interes personal e obiectiv în măsura în care „interesul" nu e conceput în termenii sentimentului subiectiv despre ce este în folosul cuiva, ci în termenii a ceea ce constituie în mod obiectiv natura umană. Omul are un singur interes real, anume deplina dezvoltare a propriilor potenţialităţi, dezvoltarea sa ca fiinţă umană. După cum individul trebuie să cunoască o altă persoană şi nevoile sale reale pentru a o iubi, la fel, el trebuie să-şi cunoască propriul sine pentru a înţelege care sunt interesele acestui sine şi cum pot fie ele slujite. Prin urmare, dacă omul îşi ignoră sinele şi nevoile sale reale, se poate înşela cu privire la adevăratul său interes propriu, iar ştiinţa omului constituie fundamentul pentru determinarea interesului personal al omului.

În ultimii trei sute de ani conceptul de interes personal a fost îngustat din ce în ce mai mult, până când a căpătat aproape sensul contrar celui pe care îl are în gândirea lui

---

[84] Spinoza, *Etica*, IV, prop. 2, trad. cit., p. 232.

Spinoza. El a devenit identic cu egoismul, cu interesul pentru câştigul material, putere şi succes; iar în loc să devină sinonim cu virtutea, sacrificarea interesului personal a devenit o datorie.

Această decădere a fost făcută posibilă de modificarea abordării interesului personal, de la una obiectivă, la una greşit subiectivă. Interesul personal nu mai era determinat de natura omului şi de nevoile sale; la fel, ideea că individul se poate înşela cu privire la interesul său a fost abandonată şi înlocuită de ideea că adevăratul interes propriu e necesarmente ce el crede a fi în interesul sinelui său.

Conceptul modern de interes personal e un amestec straniu a două concepţii contradictorii: cea a lui Calvin şi a lui Luther pe de o parte, şi cea a gânditorilor progresişti de la Spinoza încoace. Calvin şi Luther au susţinut că omul trebuie să-şi suprime interesul personal şi să se considere doar o unealtă în slujba intereselor lui Dumnezeu. Gânditorii progresişti, dimpotrivă, au susţinut că omul trebuie să fie doar un scop în sine şi nu un mijloc pentru vreun scop plasat dincolo de el. Rezultatul a fost că omul a acceptat conţinutul doctrinei calviniste, dar i-a respins formularea religioasă. El s-a transformat într-un instrument, dar nu al lui Dumnezeu, ci al maşinăriei economice sau al statului. A acceptat rolul de unealtă, nu în mâna lui Dumnezeu, ci a progresului industrial; el a muncit şi a strâns bani, dar nu în principal pentru plăcerea de a-i cheltui şi de a se bucura de viaţă, ci pentru a economisi, a investi şi a avea succes. Ascetismul monastic a fost înlocuit, după cum sublinia Max Weber, de un ascetism al *lumii interioare*, în care fericirea personală şi bucuria nu mai sunt adevăratele scopuri ale vieţii. Însă această atitudine s-a îndepărtat din ce în ce mai mult de cea exprimată de concepţiile lui Calvin şi s-a amestecat cu cele exprimate de concepţia progresistă a interesului personal, potrivit căreia

omul are dreptul – şi obligaţia – de a-şi face din interesul personal scopul ultim al vieţii. Rezultatul e că omul modern *trăieşte* potrivit principiilor negării de sine şi *gândeşte* în termenii interesului personal. El crede că acţionează din interes personal, când de fapt preocuparea sa supremă sunt banii şi succesul; el se amăgeşte, potenţialităţile sale cele mai de seamă rămân neactualizate, iar el se rătăceşte căutând ceea ce, chipurile, e cel mai bine pentru el.

Deteriorarea semnificaţiei conceptului de interes personal e strâns legată de evoluţia concepţiei despre sine. În Evul Mediu omul se simţea parte integrantă din comunitatea socială şi religioasă în raport cu care îşi gândea propriul sine, când ca individ nu se despărţise pe deplin de acest grup. Odată cu începuturile epocii moderne, când omul ca individ a ajuns să se confrunte cu sarcina de a se simţi drept o entitate independentă, propria identitate a devenit o problemă. În secolele optsprezece şi nouăsprezece conceptul de sine a fost restrâns din ce în ce mai mult; sinele a fost considerat ca fiind din averea sa. Formula acestei concepţii despre sine nu mai era „Sunt ceea ce gândesc”, ci „sunt ce am”, „ce posed”.[85]

---

[85] William James a exprimat această concepţie extrem de clar. „Pentru a avea”, spune el, „un sine de care să mă pot îngriji, Natura trebuie să-mi prezinte un obiect suficient de interesant ca să mă facă să mi-l însuşesc instinctiv, de dragul său... Propriul meu corp şi ceea ce serveşte nevoilor sale sunt de aceea obiectul primar, determinat instinctiv, al intereselor mele egoiste. Alte obiecte pot deveni interesante în mod derivat, prin asociere cu oricare dintre aceste lucruri, fie ca mijloace, fie ca însoţitori obişnuiţi; şi astfel, după o mie de ani, sfera primitivă a emoţiilor egoiste se poate lărgi şi-şi poate schimba frontierele. Acest gen de interes e realmente sensul cuvântului «al meu». Orice posed eu devine, *eo ipso*, parte din mine!” – *Principles of Psychology* (New York: Henry Holt and Company, 1896), I, pp. 319 şi 324. În altă parte, James scrie „E clar că între ce omul numeşte eu şi ce numeşte «doar al meu» e greu de trasat o

Pe parcursul ultimelor câteva generații, sub influența crescândă a mercantilismului, conceptul de sine şi-a modificat sensul, de la „sunt ce posed" la „sunt cum mă doreşti".[86] Omul, trăind într-o economie de piață, se simte ca şi cum ar fi o marfă. El e separat de sine, cum e şi vânzătorul mărfii de ceea ce vrea să vândă. Desigur, e interesat de sine, e extrem de interesat de succesul lui pe piață, însă „el" e atât managerul, angajatorul, vânzătorul, cât şi marfa. Interesul său personal se dovedeşte a fi interesul pentru „el" ca subiect care se angajează „pe sine", ca marfă pe care trebuie să obțină cel mai bun preț pe piața de personalități.

„Sofismul interesului personal" al omului modern a fost descris cel mai bine de Ibsen, în *Peer Gynt*. Peer Gynt crede că şi-a dedicat întreaga viață urmăririi intereselor proprii. El descrie acest sine astfel:

> În acest „tu însuți" gyntian se-nvăluieşte
> O armată de patimi şi pofte ce năvăleşte.

---

linie. Simțim şi ne comportăm față de anumite lucruri pe care le posedăm la fel cum simțim şi ne comportăm față de noi înşine. Faima, copiii, munca mâinilor noastre ne pot fi la fel de dragi ca trupul, şi pot trezi aceleşi sentimente şi aceleaşi acte de răzbunare dacă ne sunt amenințate... În sensul cel mai larg, însă, sinele individului e suma tuturor celor pe care le numeşte ale lui, nu doar corpul şi puterile sale psihice, ci şi hainele, casa, nevasta, copiii, strămoşii, prietenii, reputația şi operele, pământul, caii, iahtul şi contul în bancă. Toate aceste lucruri îi trezesc aceleaşi emoții. Dacă ele cresc şi prosperă, se simte învingător, dacă scad şi dispar, se simte învins – nu obligatoriu într-o măsură adecvată pentru fiecare lucru, ci la fel pentru toate". *Ibidem,* vol. I, pp. 291-292.

[86] În piesele sale, Pirandello a exprimat acest concept de sine şi îndoiala de sine care decurge din el.

Faimosul crez reprezintă valul de vise la care am drept,
El mă face să-mi trăiesc viața ce mi se nalță în piept.[87]

La sfârşitul vieții, el recunoaşte că s-a înşelat; că în vreme ce dădea ascultare principiului „interesului personal", nu şi-a dat seama de adevăratele interese ale sinelui său autentic, pierzându-şi chiar sinele pe care s-a străduit să-l conserve. I se spune că nu a fost niciodată el însuşi şi de aceea el trebuie să se întoarcă în retortă pentru a fi tratat ca o materie primă. Descoperă că a trăit potrivit principiului de troll „Să-ți fii suficient ție însuți" – care e opusul principiului omenesc „Să-ți fii fidel ție însuți". El e cuprins de groaza nimicniciei căreia el, care nu are un sine, nu poate decât să-i cadă victimă când fațada pseudosinelui şi posesiunile îi sunt luate sau serios amenințate. El e forțat să recunoască faptul că, încercând să câştige bogățiile lumii, urmărind fără încetare ceea ce pare a fi interesul său, el şi-a pierdut sufletul, ori, aş spune, sinele.

Deteriorarea semnificației conceptului de „interes personal", difuză în societatea modernă, a născut atacuri la adresa democrației, venite din partea diferitelor tipuri de ideologii totalitare. Potrivit acestora, capitalismul e rău din punct de vedere etic deoarece e guvernat de principiul egoismului, totalitarişti lăudându-şi superioritatea morală a propriilor sisteme pe motiv că ele ascultă de principiul subordonării neegoiste a individului scopurilor „superioare" ale statului, ale „rasei" sau „patriei socialiste". Ei impresionează destulă lume cu această critică, deoarece mulți simt că urmărirea interesului egoist nu aduce nicio fericire şi sunt stăpâniți de aspirația, oricât de vagă, a unei mai mari solidarități şi a unei responsabilități reciproce între oameni.

---

[87] *Op. cit.,* p. 138.

Nu e nevoie să mai pierdem multă vreme polemizând împotriva pretenţiilor totalitarismului. În primul rând, ele sunt nesincere deoarece doar maschează egoismul extrem al unei „elite" ce vrea să cucerească şi să păstreze puterea asupra majorităţii populaţiei. Ideologia lor a sacrificiului de sine are menirea de a păcăli pe cei controlaţi de elită şi de a facilita exploatarea şi manipularea lor. De asemenea, ideologiile totalitare amestecă lucrurile, pretinzând că ele reprezintă principiul autosacrificiului, când de fapt pun întregul stat în slujba principiului unui egoism nemilos. Fiecare cetăţean trebuie să se dedice bunăstării comune, însă statului îi e îngăduit să-şi urmărească propriul interes fără a ţine seama de bunăstarea altor naţiuni. Însă dincolo de faptul că doctrinele totalitarismului sunt măşti pentru egoismul extrem, ele reprezintă o resuscitare, în limbaj secular, a ideii religioase că omul e inerent neputincios şi că, de aceea, trebuie să se supună, să treacă dincolo ceea ce reprezintă tocmai esenţa progresului spiritual şi politic modern. Ideologiile autoritare nu doar că ameninţă cea mai preţioasă realizare a culturii occidentale, respectul pentru unicitatea şi demnitatea individului, ci tind şi să blocheze şi calea criticii constructive la adresa societăţii moderne, şi astfel a schimbărilor ce se impun. Eşecul culturii moderne nu provine din principiul individualismului, deci din ideea că virtutea morală e unul şi acelaşi lucru cu urmărirea interesului personal, ci din deteriorarea sensului interesului personal; nu din faptul că oamenii sunt *prea preocupaţi de interesul personal,* ci din aceea că *nu sunt suficient de preocupaţi de interesul sinelui lor real; nu din faptul că sunt prea egoişti, ci din aceea că nu se iubesc pe ei înşişi.*

Dacă motivele pentru a urmări în continuare ideea fictivă a unui interes personal sunt atât de adânc înrădăcinate în structura socială contemporană, aşa cum am arătat mai sus, şansele de a schimba sensul „interesului personal" par

chiar minime, cu excepția celor în care putem indica factori concreți ce promovează schimbarea.

Poate cel mai important factor e insatisfacția lăuntrică a omului modern față de rezultatele căutării sale în „interesul propriu". Religia succesului se prăbuşeşte şi devine ea însăşi o fațadă. „Nişele libere" sociale devin din ce în ce mai restrânse; eşecul speranțelor pentru o lume mai bună după Primul Război Mondial, criza economică de la sfârşitul anilor douăzeci, amenințarea unui război nou şi extrem de distrugător imediat după Al Doilea Război Mondial, ca şi insecuritatea fără limite au zdruncinat credința în cultivarea acestei forme de interes personal. Dincolo de aceşti factori, nici cultul succesului însuşi nu a reuşit să satisfacă nepieritoarea străduanie a omului de a fi el însuşi. Ca multe alte fantezii şi reverii, şi cultul succesului şi-a îndeplinit funcția doar o vreme, când era nou, cât timp entuziasmul pentru el a fost suficient de puternic pentru a împiedica omul să îl analizeze la rece. Există un număr din ce în ce mai mare de oameni cărora li se pare inutil tot ce fac. Ei încă sunt sub vraja sloganurilor ce predicau credința într-un paradis laic al succesului şi strălucirii. Însă îndoiala, condiția fertilă a oricărui succes, a început să-i bântuie, făcându-i gata să întrebe care le e adevăratul interes personal, ca ființe umane.

Această deziluzie interioară şi disponibilitatea pentru o reevaluare a interesului personal cu greu ar fi putut avea vreun efect în lipsa unor condiții economice favorabile. Am subliniat că deşi canalizarea energiei umane către muncă şi căutarea succesului a fost o condiție necesară pentru realizările enorme ale capitalismului modern, s-a ajuns într-o etapă în care problema producției a fost practic rezolvată, şi în care problema organizării vieții sociale a devenit sarcina de căpătâi a umanității. Omul a creat surse de energie mecanică pe baza cărora a ajuns să se elibereze de

corvoada de a-şi pune la treabă întreaga energie umană pentru a obține condițiile materiale pentru viața sa. El a putut să-şi cheltuie o bună parte din energia sa trăind pur şi simplu.

Numai în aceste două condiții, ale insatisfacției subiective față de un scop de sorginte culturală şi ale existenței unei baze socioeconomice pentru schimbare, poate deveni eficace un al treilea factor, înțelegerea profundă de tip rațional (*rational insight*). Acesta poate fi considerat drept un principiu al schimbării sociale şi psihice în general, şi al semnificației sensului interesului personal în particular. A venit vremea ca aspirația anesteziată a omului de a-şi urmări interesul autentic să fie adusă iar la viață. Odată ce omul îşi cunoaşte interesul personal, primul şi cel mai dificil pas a fost făcut.

2. Conştiința morală şi Apelul adresat omului de Întoarcere la sine

> Cine vorbeşte despre şi reflectează asupra relelor pe care le-a făcut, cine se gândeşte la răul pe care l-a făcut, şi e prins în ce gândeşte – cu întreg sufletul va fi prins în ceea ce gândeşte, şi deci va fi prins în răutate. Şi sigur nu va fi capabil să se schimbe, căci spiritul său se va usca iar inima îi va putrezi şi, pe deasupra, un sentiment de tristeţe îl va copleşi. Ce poți face? Dacă răscoleşti mizeria aşa sau altfel, tot mizerie rămâne? Că am păcătuit sau nu am păcătuit, cu ce ne ajută în cer? Câtă vreme meditam la asta, puteam să fac şiraguri de nestemate pentru bucuria cerurilor. De aceea a fost scris: „Depărtează-te de rău, şi fă bine" – întoarce-te cu totul de la rău, nu insista cu gândul pe căile sale şi fă binele. Ai făptuit răul? Restabileşte echilibrul făcând ce e drept.

Isaac Meier din Ger[88]

Nu există o afirmație mai mândră pe care omul să o poată face decât să spună: „Voi face cum îmi va dicta conştiința”. Pe parcursul istoriei, oamenii au luptat pentru principiile dreptății, dragostei şi adevărului în fața tuturor genurilor de presiuni care au fost exercitate asupra lor pentru a-i face să renunțe la ce ştiau şi credeau. Profeții au acționat potrivit propriei conştiințe când şi-au denunțat țara şi i-au prezis căderea din cauza corupției şi nedreptății. Socrate a preferat să moară în loc să îşi trădeze conştiința şi să facă rabat de la adevăr. Fără existența conştiinței morale, rasa umană s-ar fi împotmolit de mult pe drumul său periculos.

Există, pe de altă parte, şi alt gen de oameni care susțin că şi ei sunt motivați de propria conştiință: oamenii Inchiziției care au ars pe rug oameni cu o conştiință, susținând că o fac în numele *propriei* conştiințe; prădătorii care au declanşat războaie pentru a acționa conform conştiinței lor când şi-au pus pofta de putere mai presus de orice altceva. Ba chiar cu greu vom găsi vreun act de cruzime sau indiferență față de alții sau față de sine care să nu fi fost raționalizat ca un dictat al conştiinței, mecanism prin care puterea conştiinței trebuia adormită.

În diferitele sale manifestări empirice, conştiința morală e cât se poate de derutantă. Sunt diferitele genuri de conştiință unul şi acelaşi lucru, şi doar *conținuturile* diferă? Ori sunt fenomene diferite, ce au în comun doar numele de „conştiință”? Sau ipoteza existenței unei conştiințe va fi infirmată dacă vom cerceta empiric fenomenul, ca o problemă a motivației umane?

---

[88] În *Time and Eternity*, coord. de N. N. Glatzer (New York: Schocken Books, 1946).

În aceste chestiuni, vom găsi în literatura filosofică despre conştiinţa morală o multitudine de sugestii. Cicero şi Seneca vorbesc despre conştiinţă ca despre o voce interioară care acuză sau apără comportamentul nostru sub raport etic. Filosofia stoică o leagă de autoconservare (grija pentru sine) şi e descrisă de Chrysippos drept conştiinţa armoniei cu sine. În filosofia scolastică, conştiinţa e considerată a fi legea raţiunii (*lex rationis*) sădită de Dumnezeu în om. Ea e distinsă de „*synderesis*"; dacă ultima e obiceiul (sau facultatea) de a judeca şi de a dori dreptatea, prima aplică principiul general acţiunilor particulare. Deşi termenul „*synderesis*" a fost abandonat de autorii moderni, termenul „conştiinţă" e folosit frecvent pentru ceea ce filosofia scolastică numea synderesis, conştiinţa internă a principiilor morale. Elementul emoţional din această conştiinţă a fost subliniat de autorii englezi. Shaftesbury, de exemplu, presupunea existenţa unui „simţ moral" în om, un simţ al binelui şi răului, o reacţie emoţională, bazată pe faptul că mintea omului e ea însăşi în armonie cu ordinea cosmică. Butler a avansat ideea că principiile morale fac parte integrantă din alcătuirea omului, şi a identificat conştiinţa mai ales cu dorinţa înnăscută de a săvârşi acţiuni binevoitoare. Sentimentele noastre pentru alţii şi reacţia pe care o avem la aprobarea sau dezaprobarea ce ne-o arată formează nucleul conştiinţei morale, potrivit lui Adam Smith. Kant a despărţit conştiinţa de conţinuturile ei particulare şi a identificat-o cu sentimentul datoriei ca atare. Nietzsche, un critic feroce al „conştiinţei încărcate" religioase, vedea conştiinţa veritabilă ca înrădăcinându-se în afirmarea de sine, în „a-ţi permite să te aprobi pe tine însuţi". Potrivit lui Max Scheler, conştiinţa este expresia judecăţii raţionale, însă e vorba de o judecată afectivă, şi nu a gândirii.

Însă există probleme importante care încă rămân nerezolvate şi neabordate, probleme legate de motivaţie, şi unde cercetarea psihanalitică poate arunca mai multe lumini. În discuţia care urmează, vom distinge între conştiinţa „autoritară" şi cea „umanistă", o diferenţă care urmează linia generală ce separă etica autoritară şi cea umanistă.

A. Conştiinţa morală autoritară

Conştiinţa morală autoritară este vocea unei autorităţi externe care a fost interiorizată – părinţii, statul, sau orice altă autoritare recunoscută de o cultură. Câtă vreme relaţiile oamenilor cu autorităţile rămân exterioare, lipsite de sancţiuni morale, cu greu vom putea vorbi de o conştiinţă morală; în acest caz, comportamentul e pur şi simplu formal, guvernat de frica de pedeapsă şi de speranţa unei recompense, întotdeauna dependent de prezenţa respectivelor autorităţi, de cunoaşterea pe care o au despre ce face persoana şi de presupusa lor capacitate de a pedepsi şi recompensa. Adesea, experienţa pe care oamenii o iau drept sentiment de vinovăţie izvorât din „conştiinţa" lor nu e nimic altceva decât teama de astfel de autorităţi. La drept vorbind, aceşti oameni nu simt *vinovăţie,* ci *teamă.* Totuşi, în formarea conştiinţei morale, autorităţi, precum părinţii, biserica, statul, opinia publică, sunt acceptate conştient sau inconştient drept legislatori etici şi morali, ale căror legi şi sancţiuni sunt adoptate de către persoană, ceea ce duce la interiorizarea lor. Legile şi sancţiunile autorităţii externe devin parte din sine, ca şi cum, în loc să se simtă răspunzător în faţa a ceva extern, se simte răspunzător în faţa a ceva din interior, în faţa propriei „conştiinţe". Conştiinţa controlează mai bine comportamentul decât frica

de autorități externe; dacă din fața ultimei se poate fugi, nimeni nu poate fugi de sine şi nici, de aceea, de o autoritate interiorizată care a devenit parte din propria persoană. Conştiința morală autoritară e ceea ce Freud a descris ca fiind Supraeul; însă, după cum voi arăta mai încolo, aceasta e doar o formă de conştiință morală sau, posibil, un stadiu preliminar în dezvoltarea conştiinței morale.

Deşi conştiința autoritară se deosebeşte de teama de pedeapsă şi de speranța recompensei, relația cu autoritatea fiind interiorizată, ea nu e foarte diferită în ce priveşte alte aspecte esențiale. Cea mai importantă similaritate e că prescripțiile conştiinței autoritare nu sunt determinate de propriile judecăți de valoare, ci de faptul că poruncile şi tabuurile sunt instituite de autorități. Dacă se întâmplă ca normele să fie bune, conştiința va ghida acțiunea omului în direcția binelui. Totuşi, aceste porunci nu au devenit norme ale conştiinței pentru că sunt bune, ci deoarece sunt impuse de autoritate, şi ar fi făcut parte din conştiință şi dacă ar fi fost rele. Un adept al lui Hitler, de pildă, va simți că procedează conform conştiinței *sale* când comite acte ce sunt omeneşte revoltătoare.

Însă deşi relația cu autoritatea e interiorizată, nu trebuie să ne închipuim că interiorizarea e atât de completă încât să separe conştiința de autoritățile externe. Astfel de separații totale, ce pot fi studiate în cazurile de nevroze obsesionale, sunt mai degrabă excepția decât regula; în mod normal, persoana a cărei conştiință e autoritară e aservită atât unor autorități externe, cât şi ecoului lor intern. În realitate, există o interacțiune permanentă între cele două. Prezența autorităților externe de care persoana se teme e sursa care alimentează continuu autoritatea interiorizată. Dacă autoritățile nu există în realitate, altfel spus, dacă persoana nu are vreun motiv să se teamă de ele, conştiința autoritară

slăbeşte şi îşi pierde puterea. Simultan, conştiinţa influenţează imaginea pe care o persoană o are despre autorităţile externe. Motivul e că o astfel de conştiinţă va fi întotdeauna influenţată de nevoia omului de a admira, de a avea un ideal[89], de a face eforturi în direcţia unui gen oarecare de perfecţiune, iar imaginea perfecţiunii e proiectată asupra autorităţilor exterioare. Rezultatul e că imaginea asupra acestor autorităţi e la rândul ei influenţată de aspectul „ideal" al conştiinţei. E ceva foarte important, deoarece concepţia pe care persoana o are despre autorităţi diferă de calităţile lor reale; acea imagine devine din ce în ce mai idealizată şi, ca atare, se pretează din ce în ce mai bine să fie interiorizată.[90] Extrem de frecvent, această interacţiune a interiorizării şi proiecţiei conduce la credinţa de nestrămutat în caracterul ideal al autorităţii, o convingere care e imună la orice infirmare pe baza dovezilor empirice.

Conţinuturile conştiinţei morale autoritare derivă din ordinele şi tabuurile autorităţii; puterea sa izvorăşte din sentimentele de frică şi din cel admiraţie faţă de autoritate. *Conştiinţa curată e conştiinţa că această autoritate (externă şi interiorizată) e satisfăcută; conştiinţa vinovată e conştiinţa că aceasta e nesatisfăcută.* Conştiinţa (autoritară) curată produce un sentiment de confort şi securitate, deoarece implică aprobarea şi o mai mare apropiere de autoritate; conştiinţa vinovată produce frică şi insecuritate, deoarece a

---

89 Acest aspect a fost subliniat de Freud în concepţia sa despre „Idealul Eului".

90 O analiză mai amănunţită a raporturilor dintre conştiinţă şi autoritate poate fi găsită în discuţia mea pe această temă din *Studien ueber Autoritaet und Familie*, coord. de M. Horkheimer (Paris: Félix Alcan, 1936).

acționa împotriva voinței autorității expune individul pericolului pedepsei şi, mai rău, posibilității de a fi părăsit de autoritate.

Pentru a înțelege pe deplin impactul acestei ultime afirmații, va trebui să ținem seama de structura de caracter a persoanei autoritare. Ea îşi găseşte siguranța interioară devenind simbolic parte dintr-o autoritate percepută ca superioară şi mai puternică decât ea. Câtă vreme acest ins e parte a autorității, plătind prețul propriei integrități, el simte că participă la puterea autorității. Sentimentul său de certitudine şi identitate depinde de această simbioză; a fi respins de autoritate înseamnă a fi aruncat în vid, a se confrunta cu oroarea nimicului. Orice e mai bine, consideră caracterul autoritar. Desigur, dragostea şi aprobarea autorității îi oferă satisfacția cea mai mare; însă până şi pedeapsa e mai bună decât respingerea. Autoritatea ce pedepseşte e cu el încă, şi dacă a „păcătuit", pedeapsa e totuşi dovada că autorității încă îi mai pasă. Prin acceptarea de către el a pedepsei, păcatul său e şters şi siguranța apartenenței e reinstituită.

Relatarea biblică a crimei şi pedepsirii lui Cain oferă un exemplu clasic pentru faptul că omul se teme cel mai mult de respingere, nu de pedeapsă. Dumnezeu a acceptat ofranda lui Abel, dar nu şi a lui Cain. Fără a furniza vreun motiv, Dumnezeu i-a făcut lui Cain cel mai groaznic lucru ce poate fi făcut unui om care nu poate trăi fără să poată fi acceptat de o autoritate. Refuzându-i ofranda, l-a respins. Cain nu a putut suporta respingerea, aşa că şi-a ucis rivalul care îl lipsise de acel ceva ce-i era indispensabil. Care a fost pedeapsa asupra lui Cain? Nu a fost ucis şi nici măcar nu a fost rănit; ba chiar Dumnezeu a interzis ca el să fie ucis de cineva (semnul lui Cain era menit să-l păzească să nu fie omorât). Pedeapsa i-a fost transformarea într-un proscris; după ce Dumnezeu l-a respins, el a fost separat de ceilalți

oameni. Această pedeapsă l-a făcut chiar pe Cain să spună: „Pedeapsa mi-e mai grea decât pot purta”.

Până în acest punct am vorbit despre structura formală a conştiinţei morale autoritare, arătând că o conştiinţă curată înseamnă mulţumirea unor autorităţi (externe şi interiorizate), pe când conştiinţa vinovată e conştiinţa de a le displăcea. Vom aborda în cele ce urmează problema conţinutului conştiinţei autoritare curate şi vinovate. Deşi e evident că orice încălcare a normelor pozitive postulate de autoritate constituie o lipsă de ascultare şi, de aceea, un motiv de vinovăţie (indiferent dacă respectivele norme sunt ele însele bune sau rele), există încălcări ce sunt inerente oricărei situaţii autoritare.

Infracţiunea capitală este, în situaţia autoritară, revolta împotriva domniei autorităţii. Această nesupunere devine „păcatul principal”; supunerea va fi, în schimb, virtutea principală. Supunerea implică recunoaşterea puterii şi înţelepciunii superioare a autorităţii, a dreptului său de a porunci, de a răsplăti şi pedepsi, potrivit deciziilor sale. Autoritatea cere supunere nu doar pentru că puterea sa inspiră frică, ci şi datorită dreptăţii şi superiorităţii sale morale. Respectul datorat autorităţii aduce cu sine tabuul de a o pune la îndoială. Autoritatea poate binevoi să ofere explicaţii pentru ordinele şi interdicţiile, răsplăţile şi pedepsele sale, dar poate să se şi abţină să o facă; însă niciodată individul nu are *dreptul* să o chestioneze şi să o critice. Dacă par să existe motive de critică la adresa autorităţii, greşeala trebuie să fie a individului supus autorităţii; iar simplul fapt că un astfel de individ îndrăzneşte să o critice va fi *ipso facto* o dovadă că e vinovat.

Datoria de a recunoaşte superioritatea autorităţii conduce la câteva interdicţii. Cea mai cuprinzătoare dintre acestea e tabuul împotriva sentimentului că eşti sau poţi deveni asemenea autorităţii, deoarece aceasta ar contraveni

unicității şi superiorității sale pure. Adevăratul păcat al lui Adam şi Eva rezidă, aşa cum am subliniat deja, în încercarea de a deveni asemenea lui Dumnezeu; iar ca pedeapsă pentru tentativă şi totodată pentru a împiedica recidiva, ei sunt alungați din grădina Raiului. În sistemele autoritare, autoritatea e considerată a fi fundamental diferită de cei ce i se supun. Are puteri pe care nu le poate avea nimeni altcineva: magie, înțelepciune, putere ce nu poate fi egalată de supuşi. Oricare i-ar fi prerogativele, fie că e vorba de stăpânul universului sau de liderul unic trimis de soartă, inegalitatea fundamentală dintre el şi om e principiul de bază al conştiinței autoritare. Un aspect deosebit de important al unicității autorității este privilegiul de a fi singura care nu ascultă de voința altcuiva, ea fiind o entitate ce voieşte de la sine; care nu e un mijloc, ci un scop în sine; care creează şi nu e creată. În orientarea autoritară, puterea de a voi şi de a crea sunt privilegiile autorității. Supremația autorității e pusă sub semnul întrebării de încercările creaturii de a nu mai fi un *lucru* şi de a deveni un creator.

Însă omul face eforturi neîncetate să producă şi să creeze, deoarece productivitatea e sursa puterii, libertății şi fericirii. Totuşi, în măsura în care se simte dependent de puteri ce-l transcend, însăşi productivitatea sa, însăşi afirmarea propriei voințe, îl face să se simtă vinovat. Oamenii din Babel au fost pedepsiți pentru că au încercat, prin eforturile rasei umane reunite, să zidească o cetate care să ajungă la ceruri. Prometeu a fost înlănțuit de o stâncă pentru că a dezvăluit omului secretul focului, simbolizând productivitatea. Mândria puterii şi vigorii omeneşti a fost denunțată de Luther şi Calvin ca mândrie păcătoasă; iar dictatorii politici au văzut aici un individualism criminal. Omul trebuie să-i împace pe zei pentru crima productivității aducându-le sacrificii, oferindu-le ce-i mai bun din recolta sau turma lor. Circumcizia e o altă încercare de a realiza o

astfel de împăcare; parte din falus, simbolul creativității masculine, e sacrificat lui Dumnezeu pentru ca omul să-şi păstreze dreptul să-l folosească. Alături de sacrificiile prin care omul îşi plăteşte tributul față de zei, recunoscându-le, fie şi simbolic, monopolul productivității, omul îşi diminuează puterile, simțindu-se vinovat, datorită convingerii autoritare că exercitarea propriei voințe şi puteri creative constituie o revoltă împotriva prerogativei autorității de a fi singurul creator şi împotriva datoriei subiectului de a fi „lucrul" său. La rândul său, acest sentiment al vinovăției slăbeşte omul, îi diminuează puterea şi îi amplifică supunerea, spre a-l mântui de încercarea de a deveni „propriul său creator şi constructor".

Paradoxal, conştiința *vinovată* autoritară e rezultatul sentimentului de putere, independență, productivitate şi mândrie, în vreme ce conştiința curată autoritară izvorăşte din sentimentul de obediență, dependență, neputință şi păcat. Sf. Pavel, Augustin, Luther şi Calvin au descris în termeni inconfundabili această conştiință curată. Conştiința propriei neputințe, disprețul de sine, povara sentimentului propriului păcat şi a propriei răutăți sunt semne ale binelui. Faptul însuşi de a avea o conştiință vinovată e un semn al virtuții, deoarece conştiința vinovată e un simptom al „fricii şi cutremurului" în fața autorității. Rezultatul e că însăşi *conştiința (autoritară) vinovată devine baza pentru conştiința „curată", în vreme ce conştiința curată,* dacă o are careva, *trebuie să creeze sentimentul vinovăției.*

Interiorizarea autorității are două consecințe: prima, pe care tocmai am discutat-o, în care omul se supune autorității; cealaltă, în care el îşi asumă rolul autorității, tratându-se cu aceeaşi strictețe şi cruzime. Astfel, omul devine nu doar un sclav obedient, ci şi un vătaf strict, ce se poartă cu sine ca şi cu un rob. Această a doua consecință e foarte importantă pentru înțelegerea mecanismului

psihologic al conştiinţei autoritare. Caracterul autoritar, având mai mult sau mai puţin productivitatea afectată, dezvoltă un anumit grad de sadism şi distructivitate.[91] Aceste energii distructive sunt consumate de individ asumând rolul autorităţii şi dominându-se ca pe un sclav. Analizând Supraeul, Freud i-a descris componentele distructive, fapt confirmat de datele clinice adunate şi de alţi observatori. Nu contează dacă vom presupune, aşa cum a făcut-o Freud în primele sale scrieri, că rădăcinile agresiunii trebuie căutate mai ales în frustrarea instinctuală sau, cum a considerat mai târziu, în „instinctul morţii". Ceea ce contează e că distructivitatea împotriva propriului sine al persoanei alimentează conştiinţa autoritară, aşa că tendinţelor distructive li se dă liber să acţioneze sub masca virtuţii. Explorările psihanalitice, mai ales cele ale caracterului obsesional, pun în lumină intensitatea la care ajunge câteodată cruzimea şi distructivitatea conştiinţei morale, şi modul în care ea face posibilă exprimarea urii latente prin întoarcerea urii către sine. Freud a demonstrat convingător adevărul tezei lui Nietzsche că blocarea libertăţii deviază instinctele individului „contra omului însuşi. Ranchiuna, cruzimea, nevoia de persecuţie – toate acestea s-au îndreptat împotriva posesorului unor asemenea instincte: aceasta este originea «conştiinţei încărcate»„[92]. Majoritatea sistemelor politice şi religioase din istoria umanităţii ar putea sluji drept ilustrări ale conştiinţei autoritare. Întrucât am analizat protestantismul şi fascismul din acest punct de vedere în *Fuga de libertate,* nu voi da exemple istorice aici, ci

---

[91] F. Nietzsche, „Despre genealogia moralei", în *Opere complete*, vol. 6 (Timişoara: Hestia, 2005), pp. 230 şi urm.

[92] În Friedrich Nietzsche*, Genealogia moralei*, trad. Darie Lăzărescu (Bucureşti: Mediarex, 1996), p. 99.

mă voi limita să discut trei aspecte ale conştiinţei autoritare, aşa cum pot fi observate în relaţiile părinte-copil din cultura noastră.

Folosirea termenului „conştiinţă autoritară” când vorbim despre cultura noastră poate surprinde cititorul, deoarece suntem obişnuiţi să gândim că atitudinile autoritare caracterizează doar culturile autoritare nedemocratice. Însă un astfel de punct de vedere subestimează puterea elementelor autoritare, mai ales rolul autorităţii anonime active în familia şi societatea contemporană.[93]

Interviul psihanalitic e unul din punctele privilegiate pentru studierea conştiinţei autoritare a clasei mijlocii urbane. Autoritatea parentală şi felul în care copiii o gestionează se dovedeşte a fi problema crucială a nevrozei. Analistul constată că mulţi pacienţi nu sunt capabili deloc să-şi critice părinţii; alţii, deşi îi critică în anumite chestiuni, nu îi critică cu privire la însuşirile de pe urma cărora ei au suferit; în fine, alţii se simt vinovaţi şi angoasaţi când formulează critici pertinente împotriva unuia dintre părinţi. Adesea e nevoie de un travaliu analitic considerabil pentru a da persoanei putinţa să-şi aducă aminte ce i-a provocat mânia şi criticile.[94]

Mai subtile, şi încă mai ascunse, sunt acele sentimente de vinovăţie care rezultă din experienţa de a nu plăcea unuia dintre părinţi. Uneori sentimentul de vinovăţie al copilului e legat de faptul că nu şi-a iubit părinţii îndeajuns, mai ales

---

[93] Vezi discuţia despre autoritatea anonimă din societatea democratică în cartea mea *Fuga de libertate* (Bucureşti: Trei, 2016), p. 175.

[94] Scrisoarea lui F. Kafka adresată tatălui său, în care a încercat să-i explice că i-a fost mereu teamă de el, e un document clasic din acest punct de vedere. Cf. A. Franz Kafka, *Scrisoare către tata* (Bucureşti: Humanitas, 2016).

când părinții se aşteaptă să fie principalul destinatar al sentimentelor copilului. Uneori vinovăția se naşte din frica de a nu fi fost la înălțimea aşteptărilor părinților. Ultima situație e extrem de importantă deoarece se referă la unul din elementele cruciale din atitudinea părintelui din familia autoritară. În pofida diferențelor mari dintre un *pater familias* roman, a cărui familie era proprietatea sa, şi un tată modern, se păstrează la fel de puternic acel sentiment că menirea pentru care copiii au fost aduşi pe lume e să-şi mulțumească părinții şi să-i compenseze pentru dezamăgirile din viață. Atitudinea şi-a găsit exprimarea clasică în discursul faimos al lui Creon despre autoritatea parentală din *Antigona* lui Sofocle.

> O, fiul meu, în toate vrerii pământeşti
> Să te supui; ăst gând să-ți fie îndreptar!
> Că de râvnim copii şi să-i creştem noi cu drag,
> E ca s-avem urmaşi supuşi cari pe părinți
> I-or răzbuna, urând pe cei ce lor le-au fost
> Vrăjmaşi şi îndrăgindu-i pe acei ce dragi
> Părinților le-au fost. Că de ți-ai dat copil
> Ce nici nu vrea să ştie de părinți, izvor
> De-amar ți-ai dat, iar lor – vrăjmaşilor – prilej
> De râs...[95]

Şi într-o cultură neautoritară părinții doresc să aibă nişte copii pe care să se poată „sprijini", pentru a compensa ca părinți neîmplinirile din viață. Dacă părinții sunt lipsiți de succes, copiii trebuie să dobândească succesul, pentru a le oferi o satisfacție substitutivă. Dacă nu se simt iubiți (mai ales dacă nu există dragoste între părinți), copiii trebuie să compenseze; dacă se simt neputincioşi în viața socială, se mulțumesc dominându-şi şi controlându-şi copiii. Iar aceşti

---

[95] Trad. George Fotino, în Eschil, Sofocle, Euripide, *Perşii, Antigona, Troienele* (Bucureşti: Editura Tineretului, 1968), p. 133.

copii se vor simți oricum vinovați, pentru că nu au făcut îndeajuns şi pentru că şi-au dezamăgit părinții, chiar şi atunci când copiii le îndeplinesc aşteptările.

O formă extrem de subtilă a sentimentului de a-şi fi dezamăgit părinții e adesea cauzată de senzația de a fi diferit. Părinții dominanți vor nişte copii care să le semene la temperament şi caracter. Tatăl coleric, de exemplu, nu-l va înțelege pe fiul flegmatic; tatăl interesat de realizări practice e dezamăgit de fiul interesat de idei şi cercetări teoretice, şi viceversa. Dacă atitudinea tatălui e una de stăpân, va interpreta *deosebirile* fiului față de el ca inferioritate; fiul se va simți vinovat şi inferior deoarece e diferit şi va încerca să se transforme în genul de persoană pe care o doreşte tatăl; însă nu va reuşi decât să-şi inhibe dezvoltarea şi să devină o copie imperfectă a propriului tată. Deoarece crede că trebuie să fie la fel ca tatăl, eşecul îi va induce o conştiință vinovată. Fiul, încercând să se elibereze de aceste obligații şi să devină „el însuşi", e adesea atât de apăsat de povara vinovăției pentru „nelegiuirea" sa, că eşuează înainte de a-şi atinge scopul de a fi liber. Sarcina e atât de grea deoarece trebuie să facă față nu doar părinților, cu dezamăgirile, acuzațiile şi apelurile lor, ci şi unei culturi întregi care aşteaptă de la copii să-şi „iubească" părinții. Descrierea de mai sus, deşi e corectă în ce priveşte familia autoritară, nu pare să se potrivească americanilor contemporani, mai ales când e vorba de familia urbană, unde putem constata o autoritate redusă. Însă imaginea pe care am oferit-o rămâne totuşi valabilă în punctele esențiale. În locul autorității manifeste, vom găsi o autoritate anonimă exprimată în termenii unor aşteptări cu o încărcătură emoțională mare, în locul unor porunci explicite. În plus, deşi părinții nu se consideră autorități, ei sunt reprezentanții autorității anonime mercantile, şi aşteaptă de la copii să satisfacă

standardele cărora li se supun cu toţii, atât părinţii, cât şi copiii.

Sentimentele de vinovăţie nu doar că sunt un rezultat al dependenţei de o autoritate iraţională şi al sentimentului datoriei de a face pe placul autorităţii, dar, la rândul lor, ele consolidează dependenţa. Sentimentele de vinovăţie s-au dovedit a fi cele mai eficace moduri de a forma şi spori dependenţa, şi tocmai aici vom găsi una din funcţiile istorice ale eticii autoritare. Autoritatea legislatorului face subiectul să se simtă vinovat pentru numeroasele şi inevitabilele transgresiuni. Vinovăţia faţă de autoritate pentru transgresiunile inevitabile şi nevoia de iertare creează un lanţ nesfârşit de încălcări ale legii, şi de sentimente de vinovăţie, la care se adaugă nevoia de iertare, toate acestea ţinând subiectul într-o stare de robie şi gratitudine pentru că a fost iertat, în loc să fie mai degrabă critic faţă de cerinţele autorităţii. Tocmai această interacţiune, cea dintre sentimentul vinovăţiei şi dependenţă, dă tăria şi soliditatea relaţiilor autoritare. Dependenţa de o autoritate iraţională conduce la slăbirea voinţei persoanei dependente, iar orice tinde să paralizeze voinţa va conduce la o sporire a dependenţei. Cercul vicios e pornit.

Metoda cea mai eficace de a slăbi voinţa copilului constă în a-i stimula sentimentul vinovăţiei. Aceasta se produce devreme în viaţă, făcând copilul să simtă că pulsiunile sale sexuale şi manifestările lor timpurii sunt „rele”. Deoarece copilul nu poate să se împiedice să aibă pulsiuni sexuale, această metodă de a crea vinovăţie dă arareori rateuri. Odată ce părinţii (şi societatea reprezentată de ei) reuşesc să permanentizeze asocierea dintre sex şi vinovăţie, sentimentele de vinovăţie vor fi produse în acelaşi grad şi cu aceeaşi constanţă ca impulsurile sexuale. Şi alte funcţii psihologice sunt vătămate de consideraţiile „morale”. În cazul în care copilul nu merge la toaletă aşa cum i s-a spus,

dacă nu e curat cum i se cere, dacă nu mănâncă ce trebuie, el e „rău”. La cinci sau şase ani, copilul a dobândit deja un sentiment de vinovăție omniprezent, deoarece conflictul dintre impulsurile sale naturale şi evaluările morale ale părinților sunt un izvor nesecat de sentimente de vinovăție.

Sistemele liberale şi „progresiste” de educație nu au schimbat situația aşa de mult pe cât ne place să credem. Autoritatea manifestă a fost înlocuită cu o autoritate anonimă, poruncile manifeste au fost substituite de formule stabilite „ştiințific”; „nu face asta” a devenit „nu-ți va plăcea să faci asta”. În realitate, din multe puncte de vedere, această autoritate anonimă poate fi chiar mai opresivă ca autoritatea manifestă. Copilul nu îşi mai dă seama că e condus (şi nici părinții că dau ordine) şi nici nu poate riposta, fapt care va încetini dezvoltarea simțului independenței. El e dus cu vorba şi convins în numele ştiinței, bunului-simț ori al cooperării – şi cine se poate împotrivi unor astfel de principii obiective?

Odată ce voința copilului a fost frântă, sentimentul vinovăției va fi consolidat şi pe altă cale. El îşi dă seama vag de supunerea şi înfrângerea sa, şi încearcă să dea un sens acestei experiențe. Nu poate accepta o experiență dureroasă şi nedesluşită fără să încerce să o explice. Raționalizarea e aici în principiu aceeaşi ca pentru un paria indian sau ca pentru creştinul suferind – înfrângerea şi slăbiciunea sa sunt „explicate” drept pedepse juste pentru păcatele sale. Pierderea libertății sale e raționalizată ca dovadă a vinovăției, iar această convingere sporeşte sentimentul de vinovăție indus de sistemele de valori culturale şi parentale.

Reacția naturală a copilului la presiunea autorității parentale e rebeliunea, ce dă esența „complexului Oedip” evidențiat de Freud. Freud considera că, de pildă, pentru că manifestă o dorință sexuală față de mamă, băiețelul devine rivalul tatălui, şi că dezvoltarea nevrotică înseamnă eşecul

de a face față cum trebuie anxietății provenind din această rivalitate. Subliniind conflictul dintre copil şi autoritatea parentală, ca şi eşecul copilului de a rezolva acest conflict în mod satisfăcător, Freud a ajuns la rădăcinile nevrozei; totuşi, în opinia mea, acest conflict nu e produs în principal de rivalitatea sexuală, ci de reacția copilului la presiunile autorității parentale, care, în sine, e o componentă a societății patriarhale.

În măsura în care autoritatea socială şi parentală tind să-i frângă copilului voința, spontaneitatea şi independența, acesta, nenăscându-se ca să-i fie frânte, luptă împotriva autorității reprezentate de părinți; el luptă pentru a fi eliberat nu doar de presiune, ci şi pentru libertatea sa de a fi el însuşi, o ființă umană deplină, nu un automat. Anumiți copii au mai mult succes în lupta pentru libertate decât alții, deşi puțini au un succes deplin. Cicatricile lăsate de înfrângerea copilului în lupta împotriva autorității irației trebuie considerate a sta la baza oricărei nevroze. Ele formează un sindrom, iar cele mai importante trăsături ale sale sunt: slăbirea sau paralizarea originalității şi spontaneității persoanei; slăbirea sinelui şi înlocuirea sa cu un pseudosine, în care sentimentul lui „eu sunt" e anesteziat şi înlocuit de experiența sinelui ca totalitate a aşteptărilor celorlalți: înlocuirea autonomiei cu heteronomia; neclaritatea sau, pentru a folosi termenul lui H.S. Sullivan, calitatea „parataxică" a tuturor experiențelor interpersonale. Cel mai important simptom al înfrângerii în bătălia pentru sine e conştiința vinovată. Dacă nu s-a reuşit desprinderea din mrejele autoritare, eşecul tentativei de eliberare va fi marcat prin vinovăție, şi, doar prin subordonarea reafirmată, se va putea redobândi o conştiință curată.

B. Conştiinţa morală umanistă

Conştiinţa morală umanistă nu mai este vocea interiorizată a unei autorităţi căreia abia aşteptăm să-i facem plăcere şi pe care ne temem să o nemulţumim; e vocea noastră interioară, prezentă în fiecare fiinţă omenească, independentă de sancţiunile sau recompensele exterioare. Care e natura acestei voci? De ce o auzim şi de ce putem deveni şi insensibili la ea?

Conştiinţa umanistă e reacţia totalităţii personalităţii noastre la funcţionarea sa corectă sau incorectă; nu e o reacţie la funcţionarea uneia sau alteia din capacităţi, ci la cea a totalităţii capacităţilor ce constituie existenţa noastră umană şi individuală. Conştiinţa ne judecă funcţionarea ca fiinţe umane; ea este (aşa cum arată etimologia cuvântului, *con-scientia*) o *cunoaştere în interiorul sinelui*, o cunoaştere a succesului şi eşecului nostru în arta de a trăi. Însă deşi conştiinţa înseamnă cunoaştere, e mai mult decât simpla cunoaştere de pe tărâmul gândirii abstracte. Ea are o calitate *afectivă*, căci e o reacţie a întregului personalităţii şi nu doar o reacţie a minţii. Ba chiar nici nu trebuie să ne concentrăm la ce spune conştiinţa, pentru a fi influenţaţi de ea. Actele, gândurile şi sentimentele ce conduc la o funcţionare corectă şi la exercitarea întregii noastre personalităţi produc un sentiment de aprobare internă, de „îndreptăţire", caracteristic pentru „conştiinţa curată" umanistă. Pe de altă parte, actele, gândurile şi sentimentele dăunătoare întregului personalităţii conduc la un sentiment de apăsare şi disconfort, caracteristic pentru „conştiinţa vinovată". Prin urmare, conştiinţa este o reacţie a noastră la noi înşine. E vocea sinelui nostru adevărat, care ne cheamă înapoi către noi înşine, ca să trăim productiv, să ne dezvoltăm pe deplin şi armonios – altfel spus, ca să devenim ce suntem în mod potenţial. E gardianul integrităţii noastre;

înseamnă „a putea răspunde de sine şi a răspunde cu orgoliu”, deci, „a se pune de acord cu sine”[96]. Dacă dragostea poate fi definită drept afirmare a potenţialităţilor împreună cu grija şi respectul faţă de unicitatea persoanei iubite, conştiinţa morală umanistă poate fi pe bună dreptate calificată drept vocea grijii iubitoare pentru noi înşine.

Conştiinţa umanistă nu reprezintă doar expresia sinelui nostru autentic; ea conţine şi esenţa experienţelor noastre morale din viaţă. Ea păstrează viu scopul nostru în viaţă şi ne oferă principiile datorită cărora putem ajunge la acestea; sunt acele principii pe care le-am descoperit noi înşine ca şi cele pe care le-am aflat de la alţii şi pe care le-am aprobat ca adevărate.

Conştiinţa umanistă e expresia interesului pentru sine şi a integrităţii omului, în vreme ce conştiinţa autoritară e preocupată de obedienţa omului, de sacrificiul de sine, de datorie ori de „adaptarea socială”. Scopul conştiinţei umaniste e productivitatea şi, de aceea, fericirea, deoarece fericirea e corelatul necesar al vieţii productive. Faptul de a ne automutila, devenind unealta altora, indiferent cât de măreţ e făcut să apară, prin „uitarea de sine”, nefericire, resemnare şi descurajare, e în opoziţie cu cerinţele conştiinţei noastre; orice violare a integrităţii şi a funcţionării corecte a personalităţii noastre, atât în ce priveşte gândirea, cât şi acţiunea, şi chiar când e vorba preferinţele în materie de mâncare sau comportament sexual, înseamnă a acţiona împotriva conştiinţei proprii.

Însă nu e oare analiza noastră a conştiinţei morale infirmată de faptul că la mulţi oameni vocea sa e atât de slabă, că nu mai e auzită şi ascultată? E adevărat, acest fapt

---

[96] F. Nietzsche, *Genealogia moralei*, II, 3, trad. cit., p. 69. Cf. descrierea pe care Heidegger o face conştiinţei, în *Fiinţă şi timp* (Bucureşti: Humanitas, 2003), paragr. 54-60.

e şi cauza precarității morale a condiției umane. Dacă vocea conştiinței ar fi fost destul de tare şi de distinctă, doar puțini s-ar fi abătut de la țelul lor moral. O explicație poate fi obținută din însăşi natura conştiinței morale: deoarece funcția sa e să ocrotească interesele autentice ale propriei persoane, ea este vie doar în măsura în care persoana nu s-a pierdut încă în întregime, devenind prada propriei indiferențe şi distructivități. Ea interacționează cu productivitatea individului. Cu cât cineva are o viață mai productivă, cu atât mai puternică îi e conştiința morală care, mai departe, îi va amplifica productivitatea. Cu cât cineva trăieşte mai puțin productiv, cu atât conştiința îi slăbeşte; situația paradoxală (şi tragică) a omului e că posedă o conştiință care e mai slabă tocmai când are nevoie de ea cel mai mult.

O altă explicație pentru problema ineficacității conştiinței morale o dă refuzul nostru de a asculta şi, ceea ce-i chiar şi mai important, nepriceperea noastră cum să ascultăm. Oamenii se iluzionează adesea că propria conştiință le va vorbi cu o voce puternică, iar mesajul ei va fi clar şi distinct; aşteptând o astfel de voce, ei nu vor auzi nimic. Însă când vocea conştiinței e slabă, e greu de auzit; de aceea e nevoie să înveți să asculți ce spune, pentru a acționa cum trebuie.

Totuşi, a învăța să comunici cu propria conştiință morală e extrem de dificil, din două motive mai ales. Pentru a înțelege vocea propriei conştiințe, va trebui să ne ascultăm, şi asta e exact ce le e greu majorității oamenilor din cultura noastră. Ascultăm orice voce şi pe oricine, dar nu şi pe noi înşine. Suntem constant expuşi zgomotului opiniilor şi ideilor care ne asaltează din toate părțile: din filme, ziare, de la radio sau din vorbăria cotidiană. Nici dacă am fi plănuit intenționat să nu ne ascultăm vreodată, tot nu ne-ar fi reuşit mai bine.

Dificultatea ascultării de sine se datorează şi faptului că o astfel de artă mai necesită încă o capacitate, rară la omul modern: cea de a rămâne singur cu sine. Am dezvoltat chiar o fobie faţă de singurătate: preferăm compania oamenilor celor mai respingători ori banali, activităţile cele mai lipsite de sens decât să rămânem singuri; părem speriaţi de perspectiva de a ne confrunta cu noi înşine. E pentru că simţim că vom fi într-o companie proastă? Cred că teama de a rămâne doar cu noi înşine vine mai degrabă din sentimentul stânjenitor, adesea aproape îngrozit, de a vedea o persoană care ne e deopotrivă foarte cunoscută şi foarte străină; ne e teamă şi fugim. Astfel, ratăm şansa de a pleca urechea către noi înşine, şi continuăm să ne ignorăm conştiinţa morală.

A ne asculta vocea slabă şi nedesluşită a conştiinţei e atât de greu deoarece nu ne vorbeşte direct, ci indirect, şi deoarece adesea nu de dăm seama că tocmai conştiinţa e cea care ne tulbură. Ne putem simţi anxioşi (sau chiar bolnavi) din mai multe motive care par a nu avea nicio legătură cu propria conştiinţă morală. Poate cea mai frecventă reacţie indirectă a conştiinţei, când e neglijată, o reprezintă un sentiment vag şi nespecific de vinovăţie şi nelinişte, sau pur şi simplu de oboseală sau apatie. Uneori astfel de sentimente sunt raţionalizate ca sentimente de vinovăţie pentru că nu s-ar fi făcut cutare sau cutare lucru, dar de fapt omisiunile pentru care cineva se simte vinovat nu constituie probleme morale autentice. Însă dacă sentimentul de vinovăţie, veritabil, chiar dacă inconştient, devine prea puternic pentru a fi amuţit de raţionalizări superficiale, el îşi va găsi expresia în anxietăţi mai profunde şi mai intense, şi chiar în boala fizică sau mentală.

O formă a acestei anxietăţi este frica de moarte; nu frica normală de a muri, pe care orice om o resimte când se gândeşte la moarte, ci groaza de a muri ce stăpâneşte

oamenii în mod constant. Această teamă irațională de moarte provine din ratarea propriei vieți; e expresia conştiinței încărcate pentru că ne-am irosit viața şi am irosit şansa de a ne folosi productiv capacitățile. Moartea ne umple de amărăciune, dar ideea de a muri fără să trăieşti e insuportabilă. O rudă a acestei frici iraționale de moarte e frica de bătrânețe, ce bântuie încă şi mai mulți oameni din cultura noastră. Şi aici există o temere normală şi rezonabilă de bătrânețe, care însă e foarte diferită, ca intensitate şi calitate, de groaza coşmărească de „a fi prea bătrân". Putem adesea observa oameni, mai ales în situația analitică, obsedați de teama de senectute, deşi sunt destul de tineri; ei sunt convinşi că diminuarea puterii fizice e legată de diminuarea întregii lor personalități, a puterilor lor emoționale şi intelectuale. Această idee e doar o superstiție, ce persistă în pofida dovezilor contrare. Ea e întreținută în cultura noastră de accentul pus pe calitățile tinereşti, precum agerimea, adaptabilitatea şi vigoarea fizică – însuşirile cerute de o lume orientată în primul rând spre succesul în competiție, şi nu spre dezvoltarea propriului caracter. Însă multe exemple arată că persoana ce trăieşte productiv înainte de a îmbătrâni nu decade deloc; dimpotrivă, calitățile emoționale şi mentale pe care le-a dezvoltat pe parcursul vieții productive cresc pe măsură ce vigoarea fizică scade. Persoana neproductivă, în schimb, chiar decade în toată personalitatea sa când vigoarea fizică, principalul motor al activităților sale anterioare, se epuizează. Decăderea personalității la bătrânețe e un simptom; e dovada că nu a reuşit să trăiască productiv. Teama de bătrânețe e o expresie a sentimentului, adesea inconştient, al vieții neproductive; e o reacție la conştiința noastră că ne automutilăm. Există culturi în care există o nevoie mai mare şi, de aceea, o prețuire mai mare pentru calitățile specifice vârstei înaintate, precum înțelepciunea şi

experiența. În astfel de culturi, putem găsi o atitudine care a fost exprimată atât de frumos în următoarele spuse ale pictorului japonez Hokusai:

> De la şase ani am avut mania de a desena formele lucrurilor. La cincizeci de ani publicasem deja o infinitate de creații; însă nimic din ce am produs înainte de şaptezeci de ani nu merită băgat în seamă. La şaptezeci şi trei de ani am învățat câte ceva din adevărata structură a naturii, animalelor, plantelor, păsărilor, peştilor şi insectelor. De aceea, când voi avea optzeci de ani, voi mai fi progresat; la nouăzeci voi pătrunde misterul lucrurilor; la o sută voi ajunge cu certitudine într-un stadiu minunat; iar când voi avea o sută zece ani, tot ce voi face, fie şi un punct ori o linie, va fi însuflețit.
>
> Scris la şaptezeci şi cinci de ani, de mine, cândva Hokusai, astăzi Gwakio Rojin, bătrânul nebun după desen.[97]

Frica de dezaprobare, deşi mai puțin dramatică decât frica irațională de moarte şi cea de bătrânețe, e o expresie nu mai puțin semnificativă a sentimentului de vinovăție inconştientă. Şi aici găsim o deformare irațională a atitudinii normale: omul doreşte în mod natural să fie acceptat de semenii săi; însă omul modern doreşte să fie acceptat de toată lumea, şi de aceea îi e teamă să devieze, în gândire, în sentimente şi în comportament de la tiparul cultural. Unul dintre motivele pentru această frică irațională de dezaprobare e sentimentul inconştient de vinovăție. Dacă omul nu poate să se accepte pe sine, pentru că nu a îndeplinit sarcina de a trăi productiv, el va trebui să înlocuiască autovalidarea cu validarea de către alții. Dorința de validare poate fi înțeleasă în întregime doar dacă o recunoaştem ca problemă morală, ca expresia unui sentiment de vinovăție omniprezent, dar inconştient.

---

[97] Din J. LaFarge, *A Talk About Hokusai* (W. C. Martin, 1896).

Pare deci că omul poate reuşi să ignore vocea conştiinţei. Însă există o stare a existenţei în care această încercare eşuează, anume somnul. Dormind, e izolat de zgomotul ce-l asaltează în timpul zilei şi devine receptiv doar la experienţa interioară, formată dintr-o multitudine de porniri iraţionale, ca şi din judecăţi de valoare şi acte de cunoaştere. Adesea, somnul e singura ocazie în care omul nu-şi poate amuţi conştiinţa; însă tragedia e că atunci când ne auzim conştiinţa vorbind în somn, nu putem acţiona, şi, când suntem capabili să acţionăm, uităm ceea ce ştiam în vis.

Următorul vis poate fi ilustrativ. Unui scriitor celebru i s-a oferit un post în care trebuia să renunţe la funcţia sa de scriitor pentru mulţi bani şi pentru faimă; în vreme ce se gândea dacă să accepte sau nu oferta, el a avut următorul vis: la poala unui munte, el vede doi oameni de succes pe care îi disprețuieşte din cauză că sunt oportunişti; aceştia îi spun să urce cu maşina pe un drum îngust spre vârf. El dă curs sfatului lor şi, când era aproape de culme, maşina cade de pe drum, iar el e ucis. Mesajul visului nu are nevoie de prea multă interpretare: deşi dormea, ştia că acceptarea postului propus ar fi fost egală cu distrugerea; desigur, nu cu moartea sa fizică, aşa cum apar lucrurile în limbajul simbolic al visului, ci cu anihilarea sa ca fiinţă umană integrată, productivă.

În discuţia noastră despre conştiinţa morală, am examinat separat conştiinţa umanistă şi pe cea autoritară, pentru a le evidenţia trăsăturile caracteristice, însă ele nu sunt în realitate separate şi nu se exclud reciproc la nivelul aceleiaşi persoane. Dimpotrivă, oricine posedă ambele „conştiinţe”. Problema constă în a distinge puterile fiecăreia şi relaţiile dintre ele.

Adesea, sentimentele de vinovăţie sunt resimţite conştient în termenii conştiinţei autoritare deşi, din punct de vedere dinamic, ele îşi au originea în conştiinţa umanistă; în acest

caz, conştiinţa autoritară e ca o raţionalizare a conştiinţei umaniste. O persoană se poate simţi conştient vinovată că nu a mulţumit autorităţile, dar inconştient se simte vinovată că nu trăieşte conform aşteptărilor proprii. De exemplu, un om care îşi dorea să devină muzician a devenit om de afaceri, pentru a satisface dorinţele paterne. El are destul de puţin succes în afaceri, iar tatăl îşi exprimă supărarea pentru eşecul fiului. Fiul, deprimat şi incapabil de vreo muncă potrivită, decide până la urmă să ceară ajutorul unui psihanalist. În cadrul interviului analitic el vorbeşte mult despre sentimentele sale de inadecvare şi deprimare. Curând, el recunoaşte că depresia e cauzată de sentimentele sale de vinovăţie pentru că şi-a dezamăgit tatăl. Când analistul chestionează autenticitatea sentimentului de vinovăţie, pacientul se enervează. Însă la scurtă vreme el se vede în vis ca un om de afaceri de succes, lăudat de tată, ceva ce nu s-a întâmplat vreodată în viaţa reală; în acest punct al visului el, cel ce visează, e dintr-odată cuprins de panică şi de impulsul de a se sinucide, şi se trezeşte. E uluit de visul său şi se gândeşte dacă nu se înşală la urma urmei cu privire la adevărata sursă a sentimentului său de vinovăţie. Ulterior descoperă că nucleul sentimentului său de culpabilitate nu vine din eşecul de a-şi mulţumi tatăl, ci, dimpotrivă, din obedienţa sa faţă de tată şi pentru că nu a reuşit să se mulţumească pe sine. Sentimentul său conştient e suficient de veridic, pare-se, ca expresie a conştiinţei sale autoritare; însă el maschează grosul sentimentelor sale de vinovăţie faţă de sine, sentimente de care nu era conştient deloc. Motivele acestei refulări nu sunt greu de constatat: tiparele noastre culturale sprijină această refulare; potrivit lor are sens să ne simţim vinovaţi că ne-am dezamăgit tatăl, însă nu prea are sens să ne simţim vinovaţi că ne neglijăm propriul sine. O altă raţiune e teama că, pentru a-şi da seama de adevărata vinovăţie, individul va fi

forțat să se emancipeze şi să-şi ia viața în serios în loc să oscileze între frica de mâniosul său tată şi încercarea de a-l mulțumi.

O altă formă de relație între conştiința autoritară şi cea umanistă e că, deşi conținuturile normelor sunt aceleaşi, motivația pentru a le accepta este diferită. De exemplu, poruncile să nu ucizi, să nu urăşti, să nu pizmuieşti şi să-ți iubeşti aproapele sunt norme specifice atât eticii autoritare, cât şi celei umaniste. Se poate spune că în primul stadiu al evoluției conştiinței autoritatea dă ordine care mai târziu sunt respectate nu ca o supunere la autoritate, ci datorită propriei responsabilități față de sine. Julian Huxley a subliniat că dobândirea conştiinței autoritare reprezintă un stadiu necesar din procesul de evoluție umană înainte ca raționalitatea şi libertatea să se dezvolte suficient încât să facă posibilă conştiința umanistă; alții au susținut aceeaşi idee în ce priveşte dezvoltarea copilului. Deşi spusele lui Huxley sunt adevărate ca analiză istorică, când vine vorba despre copil, nu cred că într-o societate neautoritară conştiința autoritară trebuie să existe ca o precondiție a formării conştiinței umaniste; însă doar dezvoltarea viitoare a umanității va confirma sau infirma validitatea acestei presupuneri.

Dacă autoritatea irațională, rigidă şi imuabilă stă la baza conştiinței morale, atunci dezvoltarea conştiinței umaniste va fi suprimată aproape cu totul. În acest caz, omul devine complet dependent de puteri exterioare lui şi încetează să-i mai pese sau să se mai simtă responsabil pentru propria existență. Tot ce mai contează pentru el e aprobarea sau dezaprobarea acestor puteri, care pot fi statul, conducătorul sau o la fel de puternică opinie publică. Chiar şi comportamentul cel mai imoral – în sensul umanist – poate fi resimțit ca „datorie” în sensul eticii autoritare. Sentimentul lui „trebuie”, comun amândurora e un factor

atât de înşelător deoarece poate trimite atât la ce-i mai bun, cât şi la ce-i mai rău în om.

O excelentă ilustrare a acestei relații complexe dintre conştiința autoritară şi cea umanistă se găseşte în *Procesul* lui Kafka. Eroul cărții, K, se trezeşte „arestat într-o dimineață" pentru o crimă necunoscută lui şi e ținut în neştiință pentru următorul an ce-l va mai trăi. Întregul roman descrie încercările lui K de a-şi pleda cazul în fața tribunalului misterios ale cărui legi şi proceduri nu le ştie. El caută neobosit ajutorul avocaților lipsiți de scrupule, al femeilor cu relații la tribunal şi al oricui îi iese în cale – toate fără niciun rezultat. Până la urmă e condamnat la moarte şi este executat.

Romanul e scris într-un limbaj oniric, simbolic; toate evenimentele sunt concrete şi aparent realiste, deşi de fapt ele trimit la experiențe interioare simbolizate de evenimente externe. Narațiunea exprimă un sentiment de vinovăție al unui om ce se simte acuzat de autorități necunoscute şi se simte vinovat că nu le mulțumeşte; şi totuşi aceste autorități sunt atât de departe de el, că nici măcar nu poate afla de ce-l acuză, sau cum se poate apăra. Privit din acest unghi, romanul descrie un punct de vedere ce poate fi cel mai bine comparat cu cel al teologiei lui Calvin. Omul e damnat sau mântuit fără să înțeleagă toate rațiunile. Tot ce poate face e să se cutremure şi să se lase în mila lui Dumnezeu. Punctul de vedere teologic implicat în această interpretare e cel al concepției lui Calvin despre vinovăție, care e reprezentativ pentru tipul extrem de conştiință autoritară. Totuşi, sub un anumit aspect, autoritățile din *Procesul* diferă fundamental de Dumnezeul lui Calvin. În loc să fie glorioase şi maiestuoase, ele sunt corupte şi josnice. Acest aspect simbolizează revolta lui K în fața autorităților. El se simte strivit de ele şi vinovat, totuşi le urăşte şi percepe lipsa lor de principii morale. Acest amestec de supunere şi rebeliune

caracterizează mulți oameni care, alternativ, se supun şi se revoltă față de autorități, şi mai ales față de autoritatea interiorizată, conştiința lor.

Însă sentimentul de vinovăție al lui K e simultan şi o reacție a conştiinței sale umaniste. El descoperă că a fost „arestat", ceea ce înseamnă că i-au fost blocate creşterea şi dezvoltarea. El îşi vede goliciunea şi sterilitatea. În câteva propoziții, Kafka descrie magistral neproductivitatea vieții lui K. Iată cum o trăieşte:

> În primăvara acelui an, după ce rămânea de obicei la birou până la orele nouă, K. obişnuia să-şi petreacă serile în felul următor: dacă putea, făcea mai întâi o mică plimbare, fie singur, fie cu vreun coleg, apoi intra într-o berărie unde stătea până pe la unsprezece, la o masă rezervată, împreună cu câțiva domni mai în vârstă. Dar existau şi abateri de la programul acesta: directorul băncii, care îi aprecia foarte mult puterea de muncă şi seriozitatea, îl lua uneori la o plimbare cu maşina sau îl invita să cineze în vila sa. În plus, K. se mai ducea o dată pe săptămână la o fată numită Elsa, care servea toată noaptea într-o cârciumă, iar ziua nu primea vizite decât în pat.[98]

K se simte vinovat fără să ştie de ce. El fuge de sine însuşi, preocupat să primească ajutor de la alții, când doar înțelegerea adevăratelor cauze ale sentimentului său de culpabilitate şi doar dezvoltarea propriei productivități îl pot salva. El îi pune agentului care îl arestează tot felul de întrebări despre tribunal şi şansele sale la proces. I se oferă singurul sfat ce se poate da în această situație. Inspectorul răspunde: „Dar deşi nici eu nu-ți răspund la întrebări, te-aş putea sfătui să te gândeşti mai puțin la noi şi la ceea ce o să ți se întâmple, şi să te supraveghezi mai mult"[99].

---

[98] F. Kafka, *Procesul*, trad. Gellu Naum (Bucureşti: RAO, 1994), p. 25.

[99] *Ibidem*, p. 20.

Cu o altă ocazie, conştiinţa sa morală e reprezentată de capelanul închisorii, care îi arată că trebuie să-şi dea socoteală lui însuşi, şi nicio mită ori vreun apel la milă nu-i va putea rezolva problema morală. Însă K poate vedea preotul doar ca pe o altă autoritate care poate interveni pentru el, şi e preocupat doar dacă preotul e supărat pe el sau nu. Când încearcă să-l liniştească pe preot, acesta din urmă urlă din amvon „Nu vezi oare nici până la doi paşi? Strigase mânios, dar în acelaşi timp ca un om care văzându-l pe altul cum cade, ţipă el însuşi, fără să vrea, fiindcă se simte înspăimântat.”[100] Însă nici urletele nu-l trezesc pe K. El se simte pur şi simplu mai vinovat pentru ceea ce crede că e mânia preotului faţă de el. Preotul încheie conversaţia zicând: „Ce-aş mai putea să vreau de la tine? Justiţia nu vrea nimic de la tine. Ea te primeştte când vii şi te lasă când pleci”[101]. Propoziţia exprimă esenţa conştiinţei umaniste. Nicio putere care transcende omul nu poate avea pretenţii morale la adresa sa. Omul e responsabil în faţa propriei persoane pentru că şi-a câştigat sau şi-a pierdut viaţa. Doar dacă îşi înţelege vocea conştiinţei, el se poate întoarce la sine. Dacă e incapabil, va muri; nimeni altcineva nu-l poate ajuta. K nu reuşeşte să-şi asculte vocea conştiinţei şi, de aceea, trebuie să moară. Chiar în momentul execuţiei, el întrevede pentru prima dată adevărata problemă. El îşi dă seama de propria neproductivitate, de lipsa lui de iubire şi de credinţă:

> Privirea îi căzu pe ultimul etaj al casei de lângă carieră. Acolo, sus, cele două jumătăţi ale unei ferestre se deschiseră pe neaşteptate, ca o lumină care ţâşneşte în întuneric; un om – atât de subţire şi de şters la distanţa şi înălţimea aceea – se

[100] *Ibidem*, p. 183.

[101] *Ibidem*, p. 191.

plecă brusc în afară aruncându-şi braţele înainte. Cine putea să fie? Un prieten? Un suflet bun? Un om care participă la nenorocirea lui? Cineva care voia să-l ajute? Era unul singur? Erau toţi? Mai exista acolo un ajutor? Existau acolo obiecţii care nu fuseseră încă ridicate? Fireşte că da. Logica, chiar şi cea mai de neclintit, nu rezistă în faţa unui om care vrea să trăiască. Unde era judecătorul pe care nu-l văzuse niciodată? Unde era tribunalul suprem la care nu ajunsese niciodată? K îşi ridică mâinile şi-şi răşchiră degetele.[102]

Pentru prima dată, K întrevede solidaritatea umanităţii, posibilitatea prieteniei şi obligaţiile omului faţă de sine. Întreabă ce reprezintă Înalta Curte, însă Înalta Curte despre care caută acum un răspuns nu e autoritatea iraţională în care crezuse, ci Înalta Curte a propriei conştiinţe, care e adevăratul acuzator şi pe care nu l-a recunoscut. K fusese conştient doar de conştiinţa sa autoritară şi a încercat să manipuleze autorităţile ce-o reprezentau. Era atât de preocupat să se apere împotriva a ceva superior lui, că a pierdut cu totul din vedere adevărata problemă morală. El se simte vinovat în mod conştient deoarece e acuzat de autorităţi, însă de fapt e vinovat deoarece şi-a irosit viaţa şi pentru că nu putea să se schimbe, fiind incapabil să-şi priceapă vina. Tragedia constă în aceea că doar prea târziu are o viziune a ceea ce el ar fi putut să fie.

Trebuie subliniat că diferenţa dintre conştiinţa umanistă şi cea autoritară nu stă în aceea că ultima e modelată de tradiţia culturală, în vreme ce prima s-ar dezvolta independent. Dimpotrivă, lucrurile stau aici la fel ca în cazul capacităţilor noastre de a vorbi şi de a gândi, care, deşi sunt potenţialităţi intrinseci omului, se dezvoltă doar într-un context social şi cultural. Specia umană, în ultimele cinci sau şase mii de ani de dezvoltare culturală, a formulat

---

[102] *Ibidem*, p. 196.

norme etice în sistemele sale religioase şi filosofice care să fie reperul pentru conştiinţa morală a tuturor indivizilor, şi pentru ca aceştia să nu o ia mereu de la început. Însă din cauza intereselor mascate din fiecare sistem, reprezentanţii lor au avut tendinţa de a sublinia mai mult diferenţele decât nucleul comun. Totuşi, din punctul de vedere al omului, elementele comune ale acestor învăţături sunt mai importante decât diferenţele dintre ele. Dacă limitările şi distorsiunile acestor învăţături sunt înţelese ca rezultate ale contextelor istorice, socioeconomice şi culturale în care s-au dezvoltat, vom găsi o concordanţă uimitoare între toţi gânditorii care ţinteau spre creşterea şi fericirea omului.

3. Plăcere şi fericire

> Fericirea nu este răsplata virtuţii, ci însăşi virtutea; şi nu ne bucurăm de ea pentru că ne înfrânăm poftele senzuale, ci, dimpotrivă, pentru că ne bucurăm de ea, ne putem înfrâna poftele senzuale.
>
> Spinoza, *Etica*[103]

A. Plăcerea ca un criteriu de evaluare

Etica autoritară posedă avantajul simplităţii; criteriile sale pentru bine şi rău sunt dictatele autorităţii, iar virtutea omului e să le dea ascultare. Etica umanistă trebuie să facă faţă dificultăţii pe care am discutat-o deja: aceea că, făcând din om singurul judecător al valorilor, pare că plăcerea şi durerea devin arbitrii ultimi ai binelui şi răului. Dacă asta ar fi singura alternativă, atunci, într-adevăr, principiul umanist nu ar putea deveni temeiul normelor etice. Asta

[103] Trad. cit., pp. 318-319.

deoarece putem constata că unii găsesc plăcere îmbătându-se, îmbogățindu-se, în faimă, făcând rău altora, iar alții în dragoste, fiind generoşi cu prietenii, reflectând ori pictând. Cum pot oamenii să fie mânați de motive comune animalului şi omului, persoanei rele şi celei bune, celei normale şi celei bolnave? Nici dacă am recalibra principiul plăcerii, restrângându-l la acele plăceri care nu aduc atingere intereselor legitime ale altora, tot nu am reuşi să-l transformăm într-un principiu apt să ne călăuzească acțiunile.

Însă această alternativă între supunerea față de autoritate şi a reacționa în funcție de plăcere e şi ea falsă. Voi încerca să demonstrez că o analiză empirică a naturii plăcerii, satisfacției, fericirii şi bucuriei demonstrează că ele sunt fenomene diferite şi adesea contradictorii. Analiza mea subliniază faptul că fericirea şi bucuria, deşi sunt într-un anumit sens experiențe *subiective*, reprezintă rezultatul interacțiunilor cu nişte *condiții obiective* şi depind de ele, deci nu trebuie confundate cu experiența plăcerii, care e pur subiectivă. Aceste condiții obiective pot fi rezumate per total ca ținând de productivitate.

Importanța analizei calitative a plăcerii a fost recunoscută încă din momentele de început ale gândirii etice umaniste. Totuşi, soluția problemei a rămas cu necesitate nesatisfăcătoare în măsura în care dinamicele inconştiente ale experienței plăcerii nu erau înțelese. Cercetarea psihanalitică oferă date proaspete şi sugerează noi răspunsuri la vechea problemă a eticii umaniste. Pentru o mai bună înțelegere a acestor descoperiri şi a aplicării lor în teoria etică, e bine să facem o trecere în revistă a celor mai importante teorii etice despre plăcere şi fericire.

Potrivit hedonismului, plăcerea reprezintă principiul călăuzitor pentru acțiunea umană, atât de fapt, cât şi de drept. Aristip, primul reprezentant al teoriei hedoniste,

credea că obținerea plăcerii şi evitarea durerii sunt scopul vieții şi criteriul virtuții. Pentru el, plăcerea e plăcerea de moment.

Acest punct de vedere hedonist radical (şi naiv) a avut meritul că a pus ferm accentul pe importanța individului şi pe un concept concret de plăcere, echivalând fericirea cu experiența imediată.[104] Însă suferea de dificultatea de care am pomenit deja, şi pe care hedoniştii nu puteau să o rezolve satisfăcător: cea a caracterului total subiectiv al principiului lor. Prima încercare de a revizui poziția hedonistă prin introducerea unor criterii *obiective* în conceptul de plăcere a fost făcută de *Epicur*, care, deşi a insistat că plăcerea e scopul vieții, a susținut că „deşi orice plăcere e în sine un bine, nu toate plăcerile trebuie preferate", deoarece anumite plăceri pot crea ulterior probleme mai mari decât plăcerea însăşi; potrivit lui, doar plăcerea potrivită trebuie considerată drept cale către viața înțeleaptă, bună şi dreaptă. Plăcerea „adevărată" constă în linişstea minții şi în absența temerilor, şi poate fi dobândită doar de omul care are înțelepciune practică şi prevedere, fiind astfel gata să respingă gratificația imediată în schimbul unor satisfacții permanente şi linişstite. Epicur încearcă să arate că felul în care concepe plăcerea ca scop al vieții este în acord cu virtuțile moderației, curajului, dreptății şi prieteniei. Însă folosind „sentimentul ca măsură după care judecăm orice-i bun", el nu a rezolvat dificultatea teoretică de bază: cea a combinării experienței subiective a plăcerii cu un criteriu obiectiv pentru plăcerile „bune" şi „rele". Încercările sale de a armoniza criteriul obiectiv cu cel subiectiv nu au trecut dincolo de afirmarea existenței acestei armonii.

---

104 Cf. H. Marcuse, „Zur Kritik des Hedonismus", *Zeitschrift für Sozialforschung*, VII, 1938.

Filosofii umaniști nehedoniști s-au confruntat cu aceeași problemă, și au încercat să conserve criteriile adevărului și universalității, dar fără să piardă din vedere fericirea individului și scopul ultim al vieții.

Primul care a aplicat criteriul adevărului și falsității la dorințe și plăceri a fost Platon. Plăcerea, ca și gândirea, pot fi adevărate sau false. Platon nu neagă realitatea senzației subiective de plăcere, însă subliniază că senzația de plăcere poate fi „greșită" și că plăcerea, ca și gândirea, posedă o funcție cognitivă. Platon își argumentează punctul de vedere recurgând la teoria că plăcerea e generată nu doar de o componentă izolată, senzuală, a persoanei, ci de întregul personalității. De aceea, el conchide că *oamenii buni au plăceri adevărate, iar cei răi, plăceri false.*

Aristotel, asemenea lui Platon, susține că experiența subiectivă a plăcerii nu poate fi un criteriu al activității bune și deci nici pentru valoarea acesteia. El susține că „dacă unele lucruri exercită o atracție asupra oamenilor predispuși la viciu, nu trebuie să tragem concluzia că ele ar putea fi plăcute și pentru alții în afară de aceștia, la fel cum nu trebuie să credem că ceea ce pentru bolnavi este salutar, dulce ori amar este realmente așa, sau că ceea ce pare alb bolnavilor de ochi este realmente alb".[105] Plăcerile josnice nu sunt realmente plăceri „decât pentru oamenii corupți", dar plăcerile ce merită obiectiv acest nume însoțesc acele activități pe care le putem numi în adevăratul sens al cuvântului „proprii omului"[106]. Pentru Aristotel, există două tipuri legitime de plăcere: cele asociate cu procesul de satisfacere a nevoilor și de realizare a puterilor noastre; și cele care sunt asociate cu exercițiul puterilor odată ce

---

[105] Aristotel, *Etica nicomahică*, trad. cit., 1173ª, 21 și urm., p. 211.

[106] Aristotel, *Etica nicomahică*, 1176ª, 15-30, pp. 216-217.

acestea sunt puse în practică. Ultima reprezintă forma superioară de plăcere. Plăcerea e o activare (energie) a stării naturale a ființei cuiva. Plăcerea cea mai satisfăcătoare şi completă e calitatea ce se adaugă la folosirea activă a puterilor noastre. Ea presupune bucurie şi spontaneitate, adică o activitate neîngrădită, unde „neîngrădit" înseamnă „deblocat" sau „nezădărnicit". Astfel, plăcerea perfecționează activitățile şi prin aceasta perfecționează viața. Plăcerea şi viața sunt îngemănate şi nu pot fi separate. Fericirea cea mai mare şi mai durabilă e asigurată de activitatea cea mai înaltă a omului, care e înrudită cu divinitatea, adică de activitatea rațiunii, şi, în măsura în care omul are în el un element divin, el va practica o astfel de activitate.[107] Astfel, Aristotel ajunge la o concepție despre plăcerea adevărată, pe care o echivalează cu experiența plăcerii subiective a persoanei sănătoase şi mature.

Teoria plăcerii a lui *Spinoza* e similară, din anumite puncte de vedere, celor ale lui Platon şi Aristotel; însă el merge mult mai departe decât ei. Şi el credea că bucuria e rezultatul vieții virtuoase sau drepte, şi nu e un semn al păcatului, aşa cum susțin şcolile ostile plăcerii. El şi-a construit teoria oferind o definiție mai empirică şi specifică a bucuriei, care se baza pe întreaga sa concepție antropologică. Concepția lui Spinoza despre bucurie e legată de cea de potență (putere). „Bucuria este trecerea omului de la o perfecție mai mică la una mai mare. Tristețea este trecerea omului de la o perfecție mai mare la una mai mică."[108] Perfecția mai mică sau mai mare înseamnă o putere mai mică sau mai mare de a realiza propriile potențialități, şi astfel de a aproxima mai bine „modelul naturii umane".

---

[107] Vezi Cartea a VII-a, cap. 11-13, şi Cartea X, cap. 4, 7, 8.

[108] *Etica*, III, „Afecte", def. II, III, trad. cit., p. 198.

Plăcerea nu e scopul vieții, însă însoțește inevitabil activitatea productivă a omului. „Fericirea nu este răsplata virtuții, ci însăși virtutea."[109] Semnificația punctului de vedere al lui Spinoza asupra fericirii stă în concepția sa dinamică despre putere. Goethe, Guyau și Nietzsche, pentru a oferi doar câteva nume importante, și-au construit teoriile etice pornind de la același gând – că plăcerea nu e motivul prim al acțiunii, ci un companion al activității productive.

În *Etica* lui *Spencer* vom găsi una dintre cele mai ample și sistematice discuții ale principiului plăcerii, pe care o putem folosi ca un punct de vedere excelent pentru a duce discuția mai departe.

Elementul central al punctului de vedere al lui Spencer asupra principiului plăcerii-durerii e conceptul de evoluție. El avansează ideea că plăcerea și durerea au funcția biologică de a stimula omul să acționeze cum îi e benefic individului și speciei umane; ca atare, sunt factori indispensabili pentru procesul evolutiv. „Durerile sunt corelative acțiunilor dăunătoare organismului, iar plăcerile sunt corelative acțiunilor ce contribuie la bunăstarea sa."[110] „Individul sau specia sunt animate în viață zi după zi de căutarea agreabilului și de evitarea dezagreabilului."[111] Plăcerea, deși e o experiență subiectivă, nu poate fi judecată doar în termenii elementului subiectiv; ea posedă un aspect obiectiv, anume bunăstarea fizică și psihică a omului. Spencer admite că în cultura noastră putem găsi multe cazuri de plăcere sau durere „pervertite", și explică

---

[109] *Etica,* IV, prop. XLII, trad. cit., p. 318.

[110] H. Spencer, *The Principles of Ethics* (New York: D. Appleton Co., 1902), vol. I.

[111] *Ibidem*, pp. 79, 82.

fenomenul prin contradicțiile şi imperfecțiunile societății. El susține că „o ajustare completă a umanității la starea socială va aduce cu sine o recunoaştere a acelor adevăruri după care acțiunile sunt în întregime corecte doar când, dincolo de faptul că aduc fericirea viitoare, în general şi în particular, ele sunt imediat plăcute; la fel, capacitatea de a provoca durerea, nu finală, ci proximă, e corelatul acțiunilor greşite”[112]. El afirmă că acei care cred că durerea are un efect benefic ori că plăcerea are un efect nefast se fac vinovați de o distorsiune ce face excepția să pară regulă.

Spencer îşi compară teoria sa despre funcția plăcerii cu o teorie sociologică. În opinia sa, „remodelarea naturii umane pentru a fi adaptată la cerințele vieții sociale trebuie să facă în cele din urmă ca toate activitățile făcute pentru satisfacerea nevoilor să fie plăcute, iar activitățile neplăcute vor fi cele în dezacord cu aceste cerințe”[113]. De asemenea, „plăcerea de a folosi mijloacele în vederea unui scop va deveni ea însăşi un scop”[114].

Concepțiile lui Platon, Aristotel, Spinoza şi Spencer au în comun ideile că (1) experiența subiectivă a plăcerii e în sine un criteriu insuficient pentru a conferi *valoare* acțiunii; (2) fericirea însoțeşte binele; (3) se poate identifica un criteriu obiectiv pentru evaluarea plăcerii. Platon prefera „omul bun” ca un criteriu pentru plăcerea justă; Aristotel, „funcționarea omului”; Spinoza, la fel ca Aristotel, s-a oprit la realizarea de către om a propriei naturi prin folosirea puterilor pe care le are; Spencer găseşte un criteriu obiectiv în evoluția biologică şi socială a omului.

---

[112] *Ibidem*, p. 99.

[113] *Ibidem*, p. 183.

[114] *Ibidem*, p. 159.

Teoriile de mai sus despre plăcere şi rolul său în etică suferă din cauză că nu au fost construite pornind de la date suficient de exacte, obţinute prin tehnici precise de studiu şi observare. Psihanaliza, prin studiul său detaliat al motivaţiilor inconştiente şi al dinamicii caracterului, a pus bazele unor astfel de tehnici rafinate de studiu şi observaţie, care ne dau posibilitatea de a avansa discuţia despre plăcere ca normă de viaţă dincolo de limitele consacrate.

Psihanaliza confirmă punctul de vedere al adversarilor eticii hedoniste, potrivit cărora experienţa subiectivă de satisfacţie e în sine înşelătoare, nefiind un criteriu valid de valoare. Descoperirile psihanalizei cu privire la tendinţele masochiste confirmă corectitudinea poziţiei antihedoniste. Toate dorinţele masochiste pot fi descrise drept *pofte pentru ceea ce e dăunător* întregului personalităţii. În forma sa cea mai evidentă, masochismul este pulsiunea spre durere fizică şi bucuria ulterioară pentru acea durere. Ca perversiune, masochismul e legat de excitaţia şi satisfacţia sexuală, dorinţa de durere fiind una conştientă. „Masochismul moral" reprezintă dorinţa de a fi rănit, umilit şi dominat la nivel psihic; de regulă această dorinţă nu e conştientă, ci e raţionalizată ca loialitate, dragoste sau negare de sine, ori ca o reacţie la legile naturii, la soartă sau la alte puteri care transcend omul. Psihanaliza arată cât de adânc pot fi refulate şi cât de bine pot fi raţionalizate tendinţele masochiste.

Fenomenele masochiste rămân însă doar un exemplu deosebit de frapant de dorinţe inconştiente ce sunt obiectiv dăunătoare; toate nevrozele pot fi înţelese ca rezultatul unor pulsiuni inconştiente care tind să ne afecteze negativ şi să ne blocheze dezvoltarea personală. A pofti ce-i dăunător e chiar esenţa bolii mentale. De aceea, orice nevroză confirmă că plăcerea poate fi în contradicţie cu interesele reale ale omului.

Plăcerea degajată de satisfacerea poftelor nevrotice poate fi, dar nu e obligatoriu inconştientă. Perversiunea masochistă e un exemplu de plăcere conştientă datorată unei pofte nevrotice. Sadicul care îşi extrage satisfacţia din umilirea oamenilor ori zgârcitul care îşi obţine plăcerea din banii adunaţi, aceştia pot să fie sau nu conştienţi de plăcerea rezultată din satisfacerea poftei lor. Dacă o astfel de plăcere e conştientă depinde de doi factori: de puterea forţelor din individ care se opun pornirilor sale iraţionale şi de măsura în care societatea aprobă sau interzice savurarea unei astfel de plăceri. Refularea plăcerii poate avea două sensuri posibile: forma de refulare mai slabă, care e mai frecventă, e una în care plăcerea e resimţită conştient, dar nu în legătură cu pulsiunea iraţională aşa cum e ea, ci mai degrabă în legătură cu o expresie raţionalizată a sa. De exemplu, zgârcitul poate crede că se simte satisfăcut datorită grijii înţelepte pentru familia sa; sadicul poate crede că plăcerea îi provine din simţul indignării morale. Tipul mai radical de refulare e cel în care nu există vreo conştientizare a vreunei plăceri. Multe persoane sadice vor nega sincer că experienţa de a-i vedea pe alţii umiliţi le produce vreo senzaţie de plăcere. Totuşi, interpretarea visurilor şi a asocierilor lor libere dezvăluie existenţa unei plăceri inconştiente.

Durerea şi nefericirea pot fi şi ele inconştiente, iar refularea poate lua aceleaşi forme pe care tocmai le-am descris în cazul plăcerii. O persoană se poate simţi nefericită deoarece nu are succes cât îşi doreşte, sau deoarece sănătatea îi e şubrezită, sau din cauza unui număr de alte circumstanţe externe din viaţa sa; însă motivul fundamental pentru care e nefericită poate fi neproductivitatea sa, golul din viaţa sa, incapacitatea de a iubi sau oricare alt defect *interior* care o face nefericită. Ea îşi raţionalizează însă nefericirea, care astfel nu-i mai apare legată de cauza sa

reală. Iarăşi, genul mai profund de refulare a nefericirii se produce acolo unde nu există nicio conştiinţă a nefericirii. Într-un astfel de caz, persoana se crede cât se poate de fericită, dar de fapt e nemulţumită şi nefericită.

Concepţia despre fericire şi nefericire inconştientă se confruntă cu o obiecţie importantă, potrivit căreia fericirea şi nefericirea ar fi identice cu conştiinţa că suntem fericiţi sau nefericiţi, iar a fi mulţumit sau îndurerat fără să o ştim e echivalent cu a nu fi în niciun fel mulţumit sau îndurerat. Argumentul posedă o semnificaţie mai mult decât teoretică. E de o importanţă capitală, prin implicaţiile sale sociale şi etice. Dacă sclavii nu-şi dau seama că situaţia lor îi face nefericiţi, cum poate protesta cineva din afară împotriva sclaviei în numele fericirii umane? Dacă omul modern e pe cât pretinde de fericit, nu demonstrează asta că am construit cea mai bună dintre lumile posibile? Nu e oare iluzia fericirii suficientă sau, mai degrabă, „iluzia fericirii" nu e de fapt un concept autocontradictoriu?

Aceste obiecţii ignoră faptul că fericirea ca şi nefericirea sunt mai mult decât o stare mentală. În realitate, fericirea şi nefericirea reprezintă expresii ale stării întregului organism, a întregii personalităţi. Fericirea e însoţită de creşterea vitalităţii, a intensităţii sentimentelor şi gândirii, ca şi a productivităţii; nefericirea vine cu o descreştere a acestor capacităţi şi funcţii. Fericirea şi nefericirea sunt atât de mult o stare a întregului personalităţii noastre, că reacţiile corpului sunt adesea mai elocvente decât senzaţia conştientă. Faţa trasă a unei persoane, neliniştea, oboseala sau simptomele fizice, ca durerile de cap ori chiar unele forme de boală, sunt adesea expresii ale nefericirii, după cum senzaţia fizică de bine poate fi unul din „simptomele" fericirii. Într-adevăr, corpul nostru nu poate fi păcălit la fel de uşor ca mintea în ce priveşte starea proastă de fericire. Putem chiar să ne imaginăm că, la un moment dat în viitor,

gradul de fericire va putea fi inferat pe baza examinării proceselor chimice din corp. La fel, funcționarea facultăților noastre mentale şi emoționale e influențată de fericire şi nefericire. Precizia rațiunii şi intensitatea sentimentelor noastre depind de ea. Nefericirea slăbeşte şi chiar ne paralizează toate funcțiile psihice. Fericirea le dezvoltă. Sentimentul subiectiv de fericire, când nu e o calitate a bunăstării întregii persoane, e doar un gând amăgitor despre un sentiment şi e fără nicio legătură cu fericirea autentică.

Plăcerea sau fericirea care există doar în capul unei persoane, fără să fie o stare a personalității sale, propun să o numim pseudoplăcere sau pseudofericire. Fie, de exemplu, o persoană care merge într-o excursie şi e aparent fericită; totuşi ea poate avea acest sentiment deoarece fericirea e tocmai ce trebuie să resimtă în excursie; în realitate, ea poate fi dezamăgită la nivel inconştient şi nefericită. Un vis îi poate revela adevărul; sau poate îşi va da mai târziu seama că fericirea nu era autentică. Pseudodurerea poate fi observată în multe situații unde amărăciunea sau nefericirea sunt de aşteptat în mod convențional, fiind resimțite tocmai din acest motiv. Pseudoplăcerea şi pseudodurerea sunt de fapt nişte pretinse sentimente; în realitate ele sunt *gânduri despre sentimente*, şi nu experiențe emoționale autentice.

B. Tipuri de plăcere

Analiza diferenței calitative dintre diferitele genuri de plăcere este, cum am spus, problema centrală a relației dintre plăcere şi valorile etice.[115]

Unul din tipurile de plăcere pe care Freud şi ceilalți l-au considerat a fi esența oricărei plăceri este senzația care acompaniază *eliberarea de o tensiune dureroasă*. Foamea, setea şi nevoia de satisfacere sexuală, somnul şi exercițiul fizic provin din chimia organismului. Obiectivul, necesitatea fiziologică de a satisface aceste solicitări, e perceput subiectiv ca dorință, iar dacă ele rămân nesatisfăcute, de îndată va fi resimțită o tensiune dureroasă. Dacă tensiunea e redusă, eliminarea ei e simțită ca plăcere sau, cum propun eu să o numim, *satisfacție*. Acest termen, provenind din *satis-facere* = a face suficient, pare a fi cel mai potrivit pentru acest gen de plăcere. Stă în firea unor astfel de trebuințe fiziologic determinate ca satisfacerea lor să curme tensiunea datorată schimbărilor fiziologice produse în organism. Dacă ne e foame şi mâncăm, la un moment dat organismul nostru – şi noi înşine – va fi îndestulat, iar orice altă înghițitură va deveni neplăcută. Satisfacția de a elimina tensiunea dureroasă e cea mai comună plăcere şi cea mai uşor de obținut din punct de vedere psihologic; ea poate de asemenea să fie una dintre cele mai intense plăceri, dacă tensiunea durează suficient de mult devenind suficient de intensă. Semnificația acestui tip de plăcere e indubitabilă; şi

---

[115] Nu pare necesar în zilele noastre să demonstrăm falsitatea presupoziției lui Bentham că toate plăcerile sunt calitativ identice, diferind doar în cantitate. Aproape niciun psiholog nu mai susține acest punct de vedere, deşi ideea populară de „distracție" implică echivalența calitativă dintre plăceri.

nu ne îndoim că ea constituie în viețile multora aproape singura formă de plăcere pe care o au vreodată.

Un tip de plăcere cauzată şi ea de eliberarea tensiunii, dar care e diferită calitativ de cea deja descrisă, provine din detensionarea psihică. O persoană poate simți că o dorință se datorează solicitărilor corpului, când de fapt e determinată de nevoi iraționale *psihice*. Lui îi poate fi foarte foame, dar cauza ar putea să nu fie trebuințele normale, fiziologice ale organismului, ci nevoile psihice de a calma angoasa sau depresia (deşi acestea pot fi simultane cu procesele psihochimice anormale). E bine-cunoscut că nevoia de a bea nu se datorează adesea setei, ci e determinată psihic.

Şi dorința sexuală intensă poate fi cauzată nu de nevoi fiziologice, ci psihologice. O persoană nesigură pe ea, care are o nevoie intensă de a-şi demonstra sieşi propria valoare, de a le arăta altora cât e de irezistibilă, sau care vrea să-i domine pe alții întrecându-i din punct de vedere sexual, va resimți cu uşurință dorințe sexuale intense, dar şi o tensiune dureroasă dacă dorințele nu-i sunt satisfăcute. Ea va fi înclinat să creadă că intensitatea dorințelor sale se datorează solicitărilor corpului, dar aceste solicitări provin de fapt din nevoile sale psihologice. Somnolența nevrotică e un alt exemplu de dorință care e resimțită drept rezultatul unor stări ale corpului precum oboseala normală, dar de fapt e cauzată de stări psihice refulate, precum anxietatea, frica sau furia.

Aceste dorințe sunt similare trebuințelor fiziologice normale, căci ambele îşi au originile într-o lipsă sau într-un deficit. În unul din cazuri deficitul ține de procesele chimice din organism; în celălalt e produs de disfuncționalități psihice. În ambele cazuri, deficiența generează tensiuni, iar eliberarea produce plăcere. Toate celelalte dorințe iraționale care nu iau forma unor nevoi corporale, ca pofta aprinsă de

faimă, de dominație sau pentru supunere, invidia şi gelozia, îşi înfig şi ele rădăcinile în structura de caracter a persoanei şi izvorăsc dintr-o deformare incapacitantă a personalității. Plăcerea resimțită ca urmare a satisfacerii acestor pasiuni e şi ea cauzată de eliberarea de tensiunea psihică, la fel ca în cazul dorințelor trupeşti condiționate de stările nevrotice.

Deşi plăcerea degajată de satisfacerea unor trebuințe fiziologice autentice şi a unor nevoi psihice iraționale constă în eliberarea de o tensiune, calitatea plăcerii diferă semnificativ. Dorințele condiționate fiziologic, precum foamea, setea şi aşa mai departe, sunt satisfăcute prin eliminarea tensiunii determinate fizic, şi vor reapărea doar când reapare trebuința; de aceea au o natură ritmică. Dorințele iraționale, prin contrast, sunt insațiabile. Dorința invidiosului, a posesivului ori a sadicului nu dispar când sunt satisfăcute, decât poate pe moment. Stă chiar în natura acestor dorințe iraționale să nu poată fi „satisfăcute". Ele izvorăsc din insatisfacția față de propria persoană. Lipsa de productivitate împreună cu neputința şi frica ce rezultă stau la baza acestor pofte pasionale şi dorințe iraționale. Chiar dacă omul ar putea să-şi satisfacă toate dorințele de putere şi distrugere, aceasta nu i-ar schimba cu nimic frica şi singurătatea, aşa că tensiunea ar persista. Darul imaginației se transformă atunci într-un blestem; cum persoana nu se simte eliberată de frici, ea îşi imaginează că satisfacții din ce în ce mai mari îi vor putea vindeca lăcomia şi îi vor readuce echilibrul interior. Însă lăcomia e un sac fără fund, iar ideea că satisfacerea ei ne poate elibera e o iluzie. În realitate, lăcomia nu provine, aşa cum se presupune adesea, din natura animală a omului, ci din mintea şi imaginația lui.

După cum am văzut, plăcerile derivate din satisfacerea trebuințelor fiziologice şi a dorințelor nevrotice sunt rezultatul eliminării unei tensiuni dureroase. Însă, deşi

plăcerile din prima categorie produc satisfacții reale, sunt normale şi reprezintă o condiție a fericirii, ultimele sunt în cel mai bun caz doar o uşurare temporară a nevoii, un indiciu al funcționării patologice şi al nefericirii fundamentale. Propun să numim plăcerea provenind din satisfacerea dorințelor irației ca „plăcere irațională", în contrast cu „satisfacția", care reprezintă satisfacerea trebuințelor fiziologice normale.

Pentru problematica eticii, diferența dintre plăcerea irațională şi fericire e mult mai importantă decât cea dintre plăcerea irațională şi satisfacție. Pentru a înțelege aceste distincții, e poate util să introducem conceptele opuse de penurie psihică şi abundență psihică.

Trebuințele nesatisfăcute ale corpului generează tensiune, a cărei eliminare produce satisfacție. Tocmai lipsa e baza satisfacției. Într-un sens diferit, şi dorințele irației îşi au originea în deficite, în insecuritatea şi angoasa persoanei, care-l obligă să urască, să pizmuiască sau să se supună; plăcerea obținută de pe urma satisfacerii acestor pofte îşi are rădăcinile într-o fundamentală lipsă de productivitate. Atât trebuințele fiziologice, cât şi nevoile psihice irației fac parte dintr-un mecanism al penuriei.

Dincolo de acest tărâm al penuriei se zăreşte însă un tărâm al abundenței. Deşi chiar la animal, există o energie de prisos ce se exprimă în joc[116], abundența e esențialmente un fenomen uman. E tărâmul productivității, al activității interioare. Ea poate exista numai în măsura în care omul nu trebuie să muncească doar pentru subzistență, folosindu-şi mai toată energia în acest scop. Evoluția rasei omeneşti se caracterizează prin expansiunea tărâmului abundenței, al

---

[116] Problema a fost analizată în excelentul studiu al lui G. Bally, *Vom Ursprung und von den Grenzen der Freiheit* (B. Schwabe Co., Basel, 1945).

surplusului de energie disponibil pentru realizări ce depăşesc simpla supravieţuire. Toate realizările specific *omeneşti* izvorăsc din această abundenţă.

În toate sferele de activitate, există această diferenţă între penurie şi abundenţă, şi de aceea între satisfacţie şi fericire, chiar în ce priveşte funcţii elementare, precum foamea sau sexul. Satisfacerea trebuinţei fiziologice reprezentate de o foame intensă e plăcută deoarece reduce tensiunea. Plăcerea obţinută ca urmare a satisfacerii apetitului e diferită calitativ de potolirea foamei. Apetitul reprezintă anticiparea unei experienţe gustative plăcute şi, spre deosebire de foame, nu produce tensiune. Gustul, în acest sens, este produsul rafinamentului cultural, în cazul gustului muzical sau artistic, şi se poate dezvolta doar în stări de abundenţă, atât în sensul cultural, cât şi în cel psihologic al cuvântului. Foamea e un fenomen al penuriei; potolirea sa e o necesitate. Apetitul e un fenomen al abundenţei; satisfacerea foamei nu e o necesitate, ci o expresie a libertăţii şi productivităţii. Plăcerea ce o însoţeşte poate fi numită bucurie.[117]

Şi în ce priveşte sexul putem efectua o distincţie similară celei dintre foame şi apetit. Concepţia lui Freud despre sex e cea a unei pulsiuni izvorând în întregime dintr-o tensiune determinată fiziologic, şi care e calmată prin satisfacere, precum foamea. Însă el ignoră dorinţa sexuală şi plăcerea care corespunde apetitului, ce poate exista doar pe tărâmul

---

[117] Deoarece intenţionez aici să clarific doar diferenţa dintre plăcerea-penurie şi plăcerea-abundenţă, nu e nevoie să intru în detalii suplimentare despre problema foame-apetit. E suficient să spunem că în apetit există o doză reală de foame. Baza fiziologică a funcţiei digestive ne afectează prin aceea că absenţa completă a foamei va diminua apetitul la un minimum. Totuşi, ceea ce contează sunt ponderile fiecărei motivaţii.

abundenței şi care e un fenomen exclusiv uman. Persoana „înfometată" sexual e satisfăcută de reducerea tensiunii, psihologică sau fiziologică, iar această satisfacere constituie plăcerea sa.[118] Însă plăcerea sexuală pe care noi o numim bucurie îşi are rădăcinile în abundență şi libertate, şi e expresia productivității senzuale şi emoționale.

Bucuria şi fericirea sunt îndeobşte considerate identice cu fericirea ce însoțeşte iubirea. În realitate, pentru mulți, iubirea se presupune a fi sursa fericirii. Şi totuşi, în iubire, ca şi în toate celelalte activități umane, va trebui să distingem între o formă productivă şi neproductivă. Dragoste neproductivă sau irațională poate fi, aşa cum am arătat deja, orice formă de simbioză sadică sau masochistă, în care relația nu se bazează pe respect reciproc şi integritate, ci unde două persoane depind una de cealaltă deoarece sunt incapabile să depindă doar de ele însele. Această dragoste, ca orice altă pulsiune irațională, se bazează pe penurie, pe lipsa de productivitate şi securitate interioară. Dragostea productivă, forma cea mai intimă de apropiere între doi oameni şi totodată una în care integritatea fiecăruia e conservată, e un fenomen al abundenței, iar capacitatea pentru ea demonstrează maturitatea umană. Bucuria şi fericirea însoțesc dragostea productivă.

În toate sferele de activitate, diferența dintre penurie şi abundență determină calitatea experiențelor plăcute. Fiecare persoană are satisfacții, plăceri irațională şi bucurii. Ceea ce deosebeşte oamenii din acest punct de vedere este ponderea, în viața lor, a fiecăreia dintre aceste plăceri. Satisfacția şi plăcerea irațională nu necesită vreun efort

---

[118] Dictonul clasic *„Omne animal triste post coitum"* („Toate animalele sunt triste după coit") e o descriere adecvată a satisfacției sexuale pe palierul penuriei, şi în ceea ce-i priveşte pe oameni.

emoțional; ci doar capacitatea de a produce condițiile care reduc tensiunea. Bucuria e o realizare; ea presupune un efort interior, cel al activității productive.

Fericirea e o realizare datorată productivității interne a omului, şi nu unui dar zeiesc. Fericirea şi bucuria nu reprezintă satisfacerea unei nevoi ce izvorăşte dintr-o lipsă fiziologică sau psihologică; ele nu sunt o eliberare de tensiune, ci acompaniază toate activitățile productive, la nivel de gândire, sentiment şi acțiune. Bucuria şi fericirea nu sunt diferite calitativ; ele se deosebesc doar în măsura în care bucuria se referă la un singur act, în vreme ce fericirea poate fi calificată drept o experiență continuă şi integrată a bucuriei; putem vorbi de „bucurii" (la plural), însă doar de „fericire" (la singular).

Fericirea e indiciul că individul a găsit răspunsul la problema existenței umane: realizarea productivă a potențialităților sale şi, prin aceasta, faptul de a fi una cu lumea şi de a-şi păstra totodată integritatea propriului sine. Cheltuindu-şi energia în mod productiv, el îşi sporeşte puterile, „arde fără a se consuma".

Fericirea e criteriul de excelență pentru arta de a trăi, dar şi al virtuții în sensul pe care îl capătă în etica umanistă. Fericirea e considerată adesea a se opune din punct de vedere logic tristeții sau durerii. Suferința mentală sau fizică face parte din existența umană şi sunt inevitabile. Evitarea durerii cu orice preț poate fi realizată doar cu sacrificiul unei detaşări totale, care exclude orice capacitate de a avea experiența fericirii. Opusul fericirii nu este aşadar tristețea sau durerea, ci depresia care rezultă din sterilitatea interioară şi lipsa de productivitate.

Am tratat până acum despre tipurile de experiențe plăcute cele mai relevante pentru teoria etică: satisfacția, plăcerea rațională, bucuria şi fericirea. Mai rămâne să vorbim pe scurt despre alte două tipuri de plăcere mai puțin complexe.

Una este plăcerea care acompaniază îndeplinirea oricărui gen de sarcină la care s-a angajat cineva. Propun să numim acest gen de plăcere „gratificație”. Realizarea unei intenții e gratificantă, chiar dacă activitatea nu e obligatoriu productivă; însă probează puterea individului şi capacitatea de a face față cu bine lumii exterioare. Gratificația nu prea ține de o activitate anume; un om poate găsi gratificații într-o partidă de tenis sau în succesul în afaceri; important e să existe o dificultate în sarcina pe care şi-a asumat-o şi pe care a îndeplinit-o cu rezultate satisfăcătoare. Celălalt tip de plăcere despre care ne rămâne să vorbim nu se bazează pe efort, ci pe opusul său, relaxarea; ea acompaniază activitățile plăcute, dar care nu necesită eforturi. Funcția biologică a relaxării e de a regla ritmul organismului, care nu poate fi activ tot timpul. Cuvântul „plăcere”, fără alte adăugiri, pare cel mai potrivit să denumească tipul de senzații agreabile care rezultă din relaxare.

Am început cu discuția caracterului problematic al eticii hedoniste, potrivit căreia scopul vieții e plăcerea şi de aceea plăcerea ar fi în sine bună. Analiza noastră a diferitelor tipuri de plăcere ne dă acum posibilitatea să ne formulăm punctul de vedere despre semnificația etică a plăcerii. Satisfacția, ca reducere a tensiunii determinate fiziologic, nu e nici bună, nici rea; din punctul de vedere al evaluării etice e neutră, după cum sunt şi gratificația, şi plăcerea. Plăcerea irațională şi fericirea (bucuria) sunt experiențe cu semnificație etică. Plăcerea irațională e un semn al lăcomiei, al eşecului de a rezolva problema existenței umane. Fericirea (bucuria), dimpotrivă, dovedeşte reuşita totală sau parțială în „arta de a trăi”. Fericirea e cea mai mare realizare a omului; e răspunsul întregii sale personalități la orientarea productivă în raport cu sine şi cu lumea externă.

Gândirea hedonistă nu a reuşit să analizeze natura plăcerii destul de bine; de aceea a înfățişat lucrurile ca şi

cum ceea ce este mai uşor în viaţă – dobândirea unui anumit gen de plăcere – ar fi deopotrivă cel mai valoros lucru. Însă nimic de valoare nu se obţine aşa de facil; consecinţa a fost că eroarea hedonistă a înlesnit argumentarea împotriva libertăţii şi fericirii, şi că însăşi negarea plăcerii a ajuns să indice binele. Etica umanistă poate foarte bine să postuleze că fericirea şi bucuria sunt virtuţile sale capitale, însă dacă o face, ea nu impune cea mai uşoară, ci *cea mai dificilă sarcină pentru om, cea a dezvoltării depline a productivităţii sale.*

C. Problema mijloacelor şi scopurilor

Problema contrastului dintre plăcerea obţinută prin atingerea unor scopuri şi plăcerea obţinută din mijloace e deosebit de importantă pentru societatea contemporană, în care scopurile au fost adesea date uitării datorită unei preocupări obsesive pentru mijloace.

Problema scopurilor şi mijloacelor a fost formulată limpede de Spencer. El a avansat ideea că plăcerea legată de un scop face cu *necesitate* ca mijloacele folosite pentru acest scop să fie plăcute. El susţine că într-o stare de ajustare completă a umanităţii la starea socială „acţiunile sunt în întregime juste doar când, dincolo de faptul că aduc fericirea viitoare, individuală sau generală, ele sunt imediat plăcute; la fel, durerea, nu doar cea finală, ci şi cea imediată, însoţeşte acţiunile greşite”[119].

La prima vedere, presupunerea lui Spencer pare plauzibilă. Dacă o persoană plănuieşte o excursie, de exemplu, preparativele pot fi plăcute; însă e evident că lucrurile nu stau aşa mereu, şi că există multe acte

[119] *Principles of Ethics*, vol. I, p. 49.

pregătitoare în vederea scopului dorit care nu sunt plăcute. Dacă un bolnav trebuie să îndure un tratament dureros, scopul vizat – sănătatea – nu va face tratamentul în sine plăcut; nici chinurile naşterii nu devin cu nimic mai plăcute. Pentru a ajunge la scopul dorit, facem multe lucruri neplăcute doar pentru că raţiunea ne spune că trebuie să le facem. În cel mai bun caz, se poate spune că neplăcerea poate fi diminuată mai mult sau mai puţin de anticiparea plăcerii rezultatului; anticiparea plăcerii finale poate chiar acoperi cu totul disconfortul ce vine odată cu mijloacele.

Însă importanţa problemei mijloacelor şi scopurilor nu se sfârşeşte aici. Căci şi mai interesante sunt acele aspecte ale problemei ce pot fi înţelese doar dacă ţinem seama de motivaţiile inconştiente.

Putem folosi aici foarte bine un exemplu de relaţii mijloc-scop preluat de la Spencer. El descrie plăcerea pe care un om de afaceri o extrage din faptul că, atunci când îşi face bilanţul, contabilitatea sa se dovedeşte a fi exactă la bănuţ. „Dacă întrebăm – spune el – de ce e nevoie de tot acest proces elaborat, atât de îndepărtat de câştigul efectiv de bani şi încă şi mai îndepărtat de bucuriile vieţii, răspunsul va fi că o contabilitate exactă e condiţia necesară pentru scopul de a face bani, devenind ea însăşi un scop imediat pentru omul de afaceri, pentru a îndeplini sarcina de a avea un venit, astfel încât să se poată întreţine şi să-şi poată întreţine soţia şi copiii."[120] În opinia lui Spencer, plăcerea provenită din mijloace, din contabilitate, e derivată din plăcerea dată de scop: bucuria vieţii sau „datoria". Spencer nu a sesizat că apar aici două probleme. Cea mai evidentă e că scopul perceput conştient poate diferi de cel perceput inconştient. O persoană poate *crede* că scopul (sau motivul)

---

[120] *Ibidem,* p. 161.

său e să se bucure de viață sau să-şi îndeplinească datoriile față de familie, deşi scopul său real, chiar dacă inconştient, e puterea pe care o dobândeşte datorită banilor sau plăcerea obținută tezaurizându-i.

O a doua problemă, mai importantă, se naşte din presupunerea că plăcerea extrasă din mijloace e necesarmente derivată din plăcerea asociată scopului final. Deşi acest lucru e *posibil*, desigur, anume ca plăcerea scopului final (utilizările viitoare ale banilor) să facă şi mijloacele aferente acestui scop plăcute (contabilitatea), aşa cum presupune Spencer, plăcerea în urma rezultatului contabilității poate proveni dintr-o sursă cu totul şi cu totul diferită, iar conexiunea cu scopul final poate fi fictivă. Un caz de acest gen poate fi cel al omului de afaceri obsesional, căruia îi place nespus să-şi țină contabilitatea şi e extrem de mulțumit când rezultatele se dovedesc exacte până la ultimul bănuț. Dacă îi vom examina plăcerea vom găsi o persoană plină de angoase şi dubii; îi place contabilitatea deoarece e „activ" fără să fie obligat să ia decizii şi să-şi asume riscuri. Dacă îi ies socotelile, el va fi mulțumit, deoarece corectitudinea cifrelor e un răspuns simbolic la dubiile despre sine şi despre viață. Pentru el, contabilitatea are aceeaşi funcție ca jocul solitar pentru un altul, sau ca număratul ferestrelor unei case pentru un al treilea. *Mijloacele au devenit independente de scop;* ele au uzurpat rolul scopului, iar *pretinsul scop există doar în imaginație.*

Cel mai remarcabil exemplu, din punctul de vedere al cazului lui Spencer, în care mijloacele îşi câştigă independența şi devin plăcute, nu datorită plăcerii scopului, ci din cauza unor factori complet străini acestuia, este sensul muncii, aşa cum a fost el elaborat pe parcursul secolelor care au urmat Reformei, mai ales sub influența calvinismului.

Problema în discuție atinge unul din punctele cele mai sensibile din societatea contemporană. Una din trăsăturile psihologice cele mai remarcabile ale vieții moderne e faptul că activitățile care sunt mijloace în vederea unui scop au uzurpat din ce în ce mai mult statutul scopurilor finale, în vreme ce scopurile finale însele capătă o existență inconsistentă şi ireală. Oamenii muncesc pentru a câştiga bani; ei câştigă bani pentru face cu ei lucruri care să-i bucure. Munca e mijlocul, bucuria scopul. Însă ce se întâmplă de fapt? Oamenii muncesc pentru a face şi mai mulți bani; aceşti bani sunt folosiți pentru a face încă şi mai mulți bani, iar scopul, cel de a avea bucurii în viață, e pierdut din vedere. Oamenii sunt grăbiți şi inventează lucruri care să le dea mai mult timp. Însă mai apoi folosesc timpul economisit pentru a se grăbi iar şi să economisească şi mai mult timp, până când obosesc atât de tare, că nu mai pot utiliza timpul economisit. Am căzut în capcana mijloacelor şi am pierdut din vedere scopurile. Avem aparate de radio care pot furniza tuturor cea mai bună muzică şi literatură. Ceea ce auzim în schimb sunt, în bună măsură, rebuturi de nivelul romanelor de citit în tren, alături de reclame care ne jignesc inteligența şi gustul. Dispunem de cele mai formidabile instrumente şi mijloace pe care omul le-a avut vreodată, dar nu ne oprim să ne întrebăm la ce anume ne folosesc.[121]

Importanța exagerată acordată scopurilor finale conduce, şi ea, la o distorsiune a echilibrului armonios dintre acestea şi mijloace în varii moduri: unul dintre aceste moduri constă în accentul pus pe scopuri fără a ține seama suficient de rolul mijloacelor. Rezultatul acestei distorsiuni e că scopurile finale devin abstracte, ireale şi până la urmă nişte

---

[121] A. de Saint-Exupéry, în *Micul Prinț*, a oferit o descriere excelentă a acestei tendințe.

himere. Pericolul a fost discutat în amănunt de către Dewey. Izolarea scopurilor poate avea efectul contrar: deşi scopul final e conservat ideologic, el e folosit doar pentru a masca mutarea accentului pe acele activităţi, care sunt, chipurile, mijloace pentru el. Mottoul acestui mecanism e „scopul scuză mijloacele". Partizanii principiului nu reuşesc să vadă faptul că folosirea de mijloace distructive îşi are propriile consecinţe care de fapt *transformă* scopul, chiar dacă el e conservat ideologic.

Concepţia lui Spencer despre funcţia socială a activităţilor plăcute are consecinţe sociologice importante asupra problemei mijloacelor şi scopurilor. Legat de acest punct de vedere, că experienţa plăcerii posedă funcţia biologică de a face plăcute şi, astfel, atractive, activităţile ce aduc după ele bunăstarea umană, el afirmă că „remodelarea naturii umane, astfel încât să fie adaptată la necesităţile vieţii sociale, va face până la urmă toate activităţile necesare plăcute, şi pe altele neplăcute, în funcţie de aceste cerinţe"[122]. El continuă susţinând că „dacă îndeplineşte condiţia de a fi în acord cu conservarea vieţii, nu există vreun gen de activitate care să nu devină sursă de plăcere, dacă perseverăm în ea, şi de aceea plăcerea va însoţi până la urmă orice gest sau act cerut de condiţiile sociale"[123].

Spencer descoperă aici unul dintre cele mai semnificative mecanisme ale societăţii: orice societate tinde să fasoneze structura de caracter a membrilor săi aşa încât să-i determine *să dorească să facă ce trebuie pentru a-şi îndeplini funcţia socială*. Însă el nu vede că într-o societate care afectează negativ interesele reale umane ale membrilor săi, activităţile ce sunt dăunătoare omului dar sunt utile

---

[122] *Principles of Ethics*, vol. I, p. 138.

[123] *Ibidem*, p. 186.

funcționării respectivei societăți pot deveni şi ele surse de satisfacție. Până şi sclavii învață să fie satisfăcuți de soarta lor, iar opresorii să se bucure de cruzime. Coeziunea oricărei societăți se întemeiază pe însuşi faptul că nu există aproape nicio activitate care să nu poată fi făcută plăcută, un fapt care sugerează că fenomenul pe care Spencer îl descrie poate deopotrivă să blocheze ca şi să favorizeze progresul social. Ceea ce contează e înțelegerea sensului şi funcției fiecărei activități particulare şi a satisfacțiilor derivate din ea în termenii naturii omului şi ai condițiilor adecvate pentru viața acestuia. Aşa cum am subliniat mai sus, satisfacțiile derivate din pulsiunile iraționale sunt de un gen diferit față de plăcerea derivată din activitățile care conduc la bunăstarea umană, iar o astfel de satisfacție nu constituie un criteriu de valoare. Dacă Spencer are dreptate când susține că fiecare activitate utilă din punct de vedere social poate deveni o sursă de plăcere, el greşeşte când susține că, de aceea, plăcerea legată de astfel de activități le demonstrează valoarea morală. Doar analizând natura omului şi descoperind înseşi contradicțiile dintre interesele sale reale şi cele impuse lui de o societate dată, putem ajunge la normele obiectiv valide pe care Spencer încerca să le descopere. Optimismul său cu privire la propria sa societate şi la viitorul său, ca şi absența unei psihologii care să se ocupe cu fenomenul dorințelor iraționale şi satisfacerea lor l-au făcut ca, fără să-şi dea seama, să deschidă drumul relativismului în etică, atât de popular astăzi.

4. Credința ca trăsătură de caracter

> Credința înseamnă acceptarea afirmațiilor sufletului; necredința e negarea lor.
>
> — Emerson

Credința nu e unul dintre conceptele ce se armonizează cu climatul intelectual al lumii contemporane. De regulă, credința e asociată cu Dumnezeu şi doctrinele religioase, în contradicție cu gândirea rațională şi ştiințifică. Ultima e considerată a se raporta la domeniul stărilor de fapt, distinct de domeniul stărilor transcendente, unde gândirea ştiințifică nu are ce căuta, şi unde domneşte doar credința. Pentru mulți, o astfel de dihotomie nu se susține. Deoarece credința nu poate fi reconciliată cu gândirea rațională, ea trebuie eliminată ca un vestigiu anacronic al stărilor trecute ale culturii, şi înlocuită cu ştiința factuală şi cu teoriile inteligibile şi verificabile.

Atitudinea modernă față de credință e rezultatul unei lupte îndelungate împotriva autorității bisericii şi a pretenției sale de a controla orice tip de gândire. Astfel, scepticismul față de credință însoțeşte orice progres al rațiunii. Această față constructivă a scepticismului modern îşi are totuşi un revers, care a fost neglijat.

Descoperirea structurii de caracter a omului modern şi peisajul social contemporan ne fac să realizăm că lipsa de credință răspândită de astăzi nu mai posedă caracterul progresist pe care îl avea pe timpul generațiilor trecute. Atunci lupta împotriva credinței a constituit o luptă de emancipare de sub un jug spiritual; a fost lupta împotriva credinței iraționale, expresia credinței în rațiunea omului şi în capacitatea sa de a crea o ordine socială guvernată de principiile libertății, egalității şi fraternității. Astăzi, lipsa de credință este expresia unei confuzii adânci şi a disperării. Cândva scepticismul şi raționalismul au fost forțe progresiste în dezvoltarea gândirii; acum ele au devenit raționalizări pentru relativism şi incertitudine. Credința că acumularea de fapte peste fapte va conduce inevitabil la cunoaşterea adevărului a devenit o superstiție. Însuşi adevărul e disprețuit de anumite grupări ca un concept

metafizic, iar misiunea ştiinţei e considerată a fi doar strângerea de informaţie. Dincolo de faţada unei pretinse certitudini raţionale, există o incertitudine profundă, care face oamenii gata să accepte sau să tolereze un compromis cu orice filosofie li se oferă.

Poate trăi omul fără credinţă? Nu absoarbe oare copilul „credinţa odată cu laptele matern”? Nu trebuie oare să credem cu toţii în ceilalţi oameni, în cei pe care îi iubim şi în noi înşine? Putem trăi fără credinţa în validitatea normelor ce ne guvernează viaţă? Într-adevăr, fără credinţă, omul devine steril, disperat şi temător până în însuşi nucleul propriei fiinţe.

A fost însă atunci lupta împotriva credinţei inutilă, iar realizările raţiunii ineficace? Trebuie să ne întoarcem la religie sau să ne resemnăm să trăim fără credinţă? Ţine credinţa în mod necesar de faptul de a crede în Dumnezeu sau în doctrinele religioase? E oare aşa de strâns legată de religie, că trebuie să-i împărtăşească destinul? E credinţa obligatoriu opusă sau separată de gândirea raţională? Voi încerca să demonstrez că acestor întrebări li se poate răspunde dacă vom considera credinţa drept o atitudine fundamentală a persoanei, o trăsătură de caracter care-i străbate toate experienţele, dând omului capacitatea de a se confrunta cu realitatea fără iluzii şi totuşi să trăiască potrivit credinţei sale. E greu să ne gândim la credinţă nu atât ca la o credinţă în ceva, ci ca la o atitudine interioară al cărei obiect specific are o importanţă secundară. E poate bine să ne amintim că termenul „credinţă”, aşa cum e el folosit în *Vechiul Testament*, „*emunah*”, înseamnă „tărie” şi prin aceasta denotă o anumită calitate a experienţei omeneşti, o trăsătură de caracter mai degrabă decât credinţa în ceva.

Pentru înţelegerea problemei poate fi util să o abordăm discutând la început problema îndoielii. Şi îndoiala este

adesea înțeleasă ca îndoială sau nedumerire față de o aserțiune, idee sau persoană, dar poate fi descrisă şi drept o atitudine ce străbate personalitatea cuiva, astfel încât obiectul pe care îşi fixează dubiile devine de o importanță secundară. Pentru a înțelege fenomenul îndoielii, va trebui să distingem între îndoiala rațională şi cea irațională. Voi face aici aceeaşi distincție şi în ce priveşte fenomenul credinței.

Îndoiala irațională nu e reacția intelectuală la o presupunere pur şi simplu eronată, ci este mai degrabă un dubiu care colorează emoțional şi intelectual viața persoanei. Pentru aceasta, nu există vreo experiență, oricare ar fi domeniul vieții, care să aibă calitatea certitudinii; totul e îndoielnic, nimic nu-i cert.

Cea mai extremă formă de îndoială irațională e compulsia nevrotică de a pune totul sub semnul dubitației. Persoana afectată e determinată compulsiv să se îndoiască de orice îi trece prin minte sau să se mire de orice face. Adesea, îndoiala se manifestă în legătură cu cele mai importante probleme şi decizii din viață. Adesea ea se strecoară şi în deciziile cele mai banale, cum ar fi ce costum să îmbrăcăm sau dacă să mergem sau nu la o petrecere. Indiferent de obiectele îndoielii, banale sau importante, îndoiala irațională e chinuitoare şi epuizantă.

Cercetarea psihanalitică a mecanismului îndoielii compulsive arată că el e expresia raționalizată a unor conflicte emoționale inconştiente, provenind din lipsa de integrare a ansamblului personalității şi dintr-un sentiment puternic de neputință şi neajutorare. Doar recunoscând rădăcinile îndoielii putem depăşi paralizia voinței care rezultă din experiența interioară a neputinței. Când nu se ajunge la o astfel de înțelegere, se găsesc soluții substitutive, care, deşi nesatisfăcătoare, măcar elimină chinuitoarele îndoieli manifeste. Unul dintre aceste substitute îl constituie

activitatea compulsivă în care persoana îşi găseşte un refugiu temporar. Un altul e acceptarea unei „credinţe” în care persoana se afundă cumva împreună cu dubiile sale.

Forma tipică a îndoielii contemporane nu e însă cea activă, descrisă mai sus, ci mai degrabă o atitudine de *indiferenţă* în care *orice e posibil, dar nimic nu e cert.* Un număr din ce în ce mai mare de oameni se simt contrariaţi de absolut orice – muncă, politică, morală – şi, ce-i mai grav, cred că această confuzie este starea de spirit normală. Ei se simt izolaţi, nedumeriţi şi neputincioşi; nu-şi trăiesc viaţa conform propriilor gânduri, emoţii şi percepţii senzoriale, ci în termenii experienţelor pe care ar trebui să le aibă. La aceste persoane automatizate, îndoiala activă a dispărut, iar locul i-a fost luat de indiferenţă şi relativism.

În contrast cu îndoiala iraţională, cea raţională chestionează presupunerile a căror valabilitate depinde de credinţa într-o autoritate şi nu în propria experienţă. Această îndoială posedă o funcţie importantă în dezvoltarea personalităţii. Copilul acceptă la început toate ideile, fără să pună în cauză autoritatea părinţilor. Pe măsură ce se emancipează de autoritatea lor, dezvoltându-şi propriul sine, el devine critic. Pe măsură ce creşte, copilul începe să pună sub semnul întrebării legendele pe care anterior le acceptase, iar amplificarea capacităţilor sale critice e direct proporţională cu independenţa pe care şi-o câştigă faţă de autoritatea parentală şi cu maturizarea sa.

Istoric, îndoiala raţională e unul dintre principalele resorturi ale gândirii moderne, şi, datorită ei, filosofia modernă şi ştiinţa au primit cele mai fructuoase impulsuri. Şi aici, ca şi în dezvoltarea personală, ascensiunea îndoielii raţionale a fost însoţită de o emancipare sporită faţă de autoritatea statului şi a bisericii.

Doresc să fac o distincţie echivalentă celei efectuate în materie de îndoială şi în ce priveşte credinţa: cea dintre

credința rațională şi cea irațională. Prin credință irațională înțeleg credința într-o persoană, idee sau simbol care nu provine din experiența proprie (din gândurile şi sentimentele proprii), ci se bazează pe supunerea emoțională față de o autoritate irațională.

Înainte de a continua, va trebui să mai aprofundăm problema legăturilor dintre supunere şi procesele emoționale şi intelectuale. Există numeroase dovezi că persoana care şi-a abandonat independența interioară şi s-a supus unei autorități tinde să-şi înlocuiască experiența proprie cu cea a autorității. Cea mai elocventă ilustrare poate fi găsită în situația hipnotică, în care persoana se abandonează autorității altcuiva: în somnul hipnotic, e gata să gândească şi să simtă ceea ce hipnotizatorul „o face" să gândească şi să simtă. Şi după ce se trezeşte din somnul hipnotic persoana respectivă va da ascultare sugestiilor hipnotizatorului, chiar dacă îşi închipuie că dă curs propriilor judecăți şi inițiative. Dacă, de exemplu, hipnotizatorul i-a sugerat subiectului că la o anumită oră îi va fi frig şi va trebui să-şi îmbrace sacoul, în starea posthipnotică el va avea senzația sugerată şi va proceda în consecință, convins că sentimentele şi actele sale au la bază realitatea şi au fost inițiate de propria convingere şi voință.

Dacă situația hipnotică e cel mai concludent experiment care aruncă lumină asupra relației dintre supunerea la autoritate şi procesele de gândire, există destul de multe situații obişnuite care exprimă acelaşi mecanism. Reacția oamenilor la un lider înzestrat cu o mare putere de sugestie e un exemplu de situație semihipnotică. Şi aici, acceptarea necondiționată a ideilor sale nu provine din convingerea ascultătorilor care s-ar baza pe propria lor gândire şi evaluare critică a tezelor care li se prezintă, ci din supunerea emoțională față de vorbitor. Oamenii care se găsesc în această situație au iluzia că sunt de acord, că aprobă

rațional ideile sugerate de vorbitor. Ei simt că-l acceptă deoarece sunt de acord cu ideile lui. În realitate, paşii sunt în ordine inversă: îi acceptă ideile deoarece s-au supus autorității de o manieră semihipnotică. Hitler a oferit o bună descriere a acestui proces când a discutat oportunitatea de a ține mitinguri de propagandă nocturne, când puterea de a rezista e redusă. El a afirmat că „puternicul talent oratoric, specific dominator al apostolului, va reuşi mai uşor [noaptea] să insufle o nouă voință unor oameni care au suferit în mod natural o micşorare a puterii lor de rezistență decât dacă aceştia ar fi în deplina stăpânire a tuturor resurselor lor spirituale şi de voință".[124]

Pentru credința irațională, propoziția *„Credo quia absurdum est"*[125] – „cred pentru că e absurd" – e întru totul adevărată din punct de vedere psihologic. În principiu, oricine poate enunța ceva care să fie rațional corect. Dacă totuşi, cineva îndrăzneşte să afirme ceva care e absurd din punct de vedere rațional, el va demonstra *ipso facto* că a trecut dincolo de facultatea simțului comun şi posedă o putere magică de factură să-l pună mai presus de persoana obişnuită.

Dată fiind abundența de exemple de credință irațională, se pare că relatarea biblică a eliberării evreilor de sub jugul egiptean reprezintă unul dintre cele mai remarcabile comentarii pe tema credinței. În întreaga povestire, evreii sunt descrişi ca un popor căruia, deşi suferă din cauza robiei, îi e frică să se răscoale şi e reticent să-şi piardă siguranța pe care o au ca sclavi. Ei înțeleg doar limbajul puterii, de care se tem, dar căreia i se supun; Moise,

---

[124] Adolf Hitler, *Mein Kampf* (Craiova: Editura Beladi, 1996), p. 91.

[125] O versiune populară, deşi oarecum distorsionată, a unei sentințe din Tertulian.

împotrivindu-se poruncii divine de a se autodeclara ca trimis al lui Dumnezeu, susține că evreii nu vor crede într-un Dumnezeu al cărui nume nici măcar nu-l cunosc. Dumnezeu, deşi nu dorea să-şi ia un nume, o face totuşi, pentru a satisface dorința de certitudine a evreilor. Moise insistă că nu e suficient de sigur nici măcar faptul că un nume îi va face pe evrei să creadă în Dumnezeu. Aşa că Dumnezeu mai face o concesie. El îl învață pe Moise să facă minuni, iar „acum vor crede că ți s-a arătat ție Domnul Dumnezeul strămoşilor lor, Dumnezeul lui Avraam, Dumnezeul lui Isaac şi Dumnezeul lui Iacob!”[126] Ironia profundă din această propoziție e greu de ratat. Dacă evreii ar fi avut genul de credință pe care Dumnezeu o dorea de la ei, aceasta ar fi izvorât din propria experiență sau din istoria poporului lor; însă ei au devenit sclavi, credința lor era de sclavi şi izvora din supunerea la puterea ce-şi dovedeşte eficacitatea prin magie; ei puteau fi impresionați doar de altă magie, nu diferită, ci doar mai puternică decât cea folosită de egipteni.

Cel mai extrem fenomen contemporan de credință irațională e cea în liderii dictatoriali. Partizanii lor încearcă să demonstreze autenticitatea acestei credințe arătând că milioane de inşi sunt gata să moară pentru ea. Dacă e să definim credința în termenii fidelității oarbe față de o persoană sau o cauză şi să o măsurăm prin disponibilitatea cuiva de a-şi da viața pentru ea, atunci, într-adevăr, credința Profeților în dreptate şi iubire, respectiv credința oponenților lor în putere sunt fundamental acelaşi fenomen, diferind doar obiectul. Prin urmare, credința apărătorilor libertății şi cea a opresorilor diferă în măsura în care e o credință în idei diferite.

---

[126] Biblia, trad. cit., p. 61.

Credința irațională e convingerea fanatică în ceva sau cineva, provenind din supunerea la o autoritate irațională personală sau impersonală. Credința rațională, prin contrast, este convingerea fermă bazată pe o activitate intelectuală şi emoțională productivă. În gândirea rațională, unde credința se presupune că nu are ce căuta, credința rațională e o componentă importantă. Cum poate, de pildă, să facă un om de ştiință o nouă descoperire? Începe el prin a realiza experiment după experiment, colecționând fapt după fapt fără a avea o viziune a ceea ce se aşteaptă să descopere? Doar rar s-au făcut astfel descoperiri importante. Nici când alergau după închipuiri, oamenii nu au ajuns la concluzii importante. Procesul gândirii creative în orice domeniu în care oamenii se aventurează porneşte cu ceea ce poate fi calificat drept „gândire rațională", ea însăşi rezultatul multor studii, gândirii reflexive şi observațiilor anterioare. Când omul de ştiință reuşeşte să adune suficiente date sau când ajunge la o formulă matematică (ori ambele variante) pentru a conferi viziunii sale originale un înalt grad de probabilitate, atunci putem spune despre el că a avansat o ipoteză. O analiză atentă a ipotezei, pentru a-i decela consecințele, şi asupra colecției de date care o sprijină va conduce la o ipoteză mai adecvată şi poate la eventuala sa includere într-o teorie mai largă.

Istoria ştiinței e plină de exemple de credință în rațiune şi adevăr. Copernic, Kepler, Galileo şi Newton au fost cu toții străbătuți de o credință neclintită în rațiune. Pentru ea Bruno a fost ars pe rug, iar Spinoza a fost excomunicat. Credința e necesară la fiecare pas, de la conceperea unei viziuni raționale până la formularea unei teorii: credința în noua viziune ştiințifică, ca scop rațional de urmărit, credința în ipoteză, ca o propoziție probabilă şi plauzibilă, şi credința în teoria finală, cel puțin până când se instaurează un consens general cu privire la adevărul său.

Această credință se înrădăcinează în experiența proprie, în încrederea în propriile puteri intelectuale, în observație şi judecată. În vreme ce credința irațională reprezintă acceptarea a ceva doar pentru că o autoritate sau majoritatea spun că aşa este, credința rațională se întemeiază pe o convingere independentă bazată pe observația şi gândirea productivă proprie.

Gândirea şi judecata nu sunt singurul domeniu al experienței unde se manifestă credința rațională. În sfera relațiilor interumane, credința reprezintă o calitate indispensabilă pentru orice prietenie sau iubire. „A crede" într-o altă persoană înseamnă a avea certitudinea constanței celuilalt şi a faptului că te poți baza pe atitudinile sale fundamentale, pe nucleul personalității sale. Nu vreau să spun prin aceasta că persoana nu poate să-şi schimbe opiniile, ci că motivațiile sale fundamentale rămân aceleaşi; că, de exemplu, respectul său pentru demnitatea umană e parte din sinele său şi nu se poate schimba.

În acelaşi sens, credem în noi înşine. Suntem conştienți de existența sinelui, a unui nucleu al personalității noastre care e neschimbător şi care persistă de-a lungul vieții în pofida diferitelor conjuncturi şi indiferent de anumite schimbări ale opiniilor şi sentimentelor noastre. E nucleul care dă realitatea din spatele cuvântului „eu" şi pe care se bazează identitatea personală. Dacă nu avem credință în persistența sinelui nostru, sentimentul identității proprii e periclitat şi ajungem dependenți de alți oameni, aprobarea lor devenind temelia sentimentului identității noastre personale. Doar cel ce crede în sine poate fi credincios altora deoarece el singur poate avea certitudinea că va fi la fel ca azi şi în viitor, că va simți şi acționa la fel cum se aşteaptă şi acum să acționeze. Credința în sine e condiția capacității noastre de a promite una sau alta şi deoarece, aşa cum sublinia Nietzsche, omul poate fi definit prin intermediul

capacității sale de a promite, ea reprezintă una din condițiile existenței umane.

Un alt sens al credinței într-o persoană se referă la credința pe care o avem în potențialitățile altora, ale noastre şi ale umanității. Cea mai rudimentară formă de a crede este acea credință pe care mama o nutreşte față de copilul abia născut: că va trăi, că va creşte, merge şi vorbi. Totuşi, dezvoltarea copilului din aceste puncte de vedere se produce cu o constanță care face ca aşteptarea mamei să nu necesite un act de credință. Lucrurile stau diferit față de potențialitățile care nu reuşesc să se dezvolte: potențialul copilului de a iubi, de a fi fericit, de a-şi folosi rațiunea, ca şi potențialuri mai specifice, precum înzestrările artistice. Acestea reprezintă germenii care, atunci când condițiile sunt întrunite, se dezvoltă şi devin manifeşti, dar pot fi şi înăbuşiți dacă nu se întrunesc respectivele condiții. Una dintre cele mai importante dintre aceste premise e ca persoanele importante din viața copilului să creadă în aceste potențialități. Prezența acestei credințe diferențiază educația de manipulare. Educația înseamnă să ajuți copilul să-şi realizeze potențialitățile.[127] Contrariul educației e manipularea, care porneşte de la o lipsă a credinței în dezvoltarea potențialităților şi de la convingerea că un copil va fi aşa cum trebuie doar când adulții toarnă în el ceea ce-i de dorit şi elimină ceea ce pare indezirabil. Nu e nevoie de o credință în robot, pentru că în acesta nu există niciun fel de viață.

Credința în umanitate e punctul suprem al credinței în alții. În Occident, această credință a fost exprimată în

---

[127] Rădăcina cuvântului educaţie e *e-ducere*, care înseamnă literal a aduce la lumină, a scoate la iveală ceva prezent doar în potenţă. Educaţia în acest sens provine din existenţă, care înseamnă literal a ieşi la iveală, a emerge dintr-o stare potenţială în realitatea manifestă.

termeni religioşi de către religia iudeo-creştină, iar în limbaj secular şi-a găsit expresia cea mai puternică în ideile sociale şi politice progresiste din ultimii 150 de ani. Ca şi credinţa în copil, ea se întemeiază pe ideea că potenţialităţile omului sunt de aşa natură, încât, dacă i se creează condiţii adecvate, omul va fi capabil să edifice o ordine socială guvernată de principiile egalităţii, dreptăţii şi iubirii. Omul nu a reuşit încă să construiască o astfel de ordine, şi de aceea convingerea că poate să o facă are nevoie de credinţă. Însă ca orice credinţă raţională, nici aceasta nu e iluzie deşartă, ci se bazează pe dovezile oferite de realizările trecute ale speciei umane şi pe experienţa interioară a fiecărui individ, pe propria sa experienţă a raţiunii şi iubirii.

Credinţa iraţională e înrădăcinată în supunerea faţă de o putere percepută drept copleşitoare, omniscientă şi omnipotentă, în abdicarea de la propria putere şi rezistenţă, pe când credinţa raţională se bazează pe experienţa contrară. Credem în cutare şi cutare gând deoarece e rezultatul propriilor observaţii şi raţionamente. Credem în potenţialităţile altora, ale noastre şi ale umanităţii deoarece am făcut experienţa dezvoltării propriilor potenţialităţi şi a dezvoltării capacităţilor de gândire şi iubire. *Baza credinţei raţionale e productivitatea*; a trăi potrivit credinţei proprii înseamnă a trăi productiv şi a avea singura certitudine existentă: certitudinea provenind din activitatea productivă şi din experienţa că fiecare dintre noi este subiectul activ despre care sunt predicate aceste activităţi. Prin urmare, credinţa în putere (în sensul de „dominaţie") şi folosirea puterii constituie reversul credinţei. A crede în puterea existentă înseamnă o neîncredere în potenţialităţile încă nerealizate. E o predicţie a viitorului fundamentată doar pe prezentul manifest; însă se dovedeşte o gravă eroare de calcul, profund iraţională, pentru că neglijează potenţialităţile şi dezvoltarea umană. Nu există credinţă

rațională în putere. Există supunere față de aceasta sau, pentru cei ce o dețin, există dorința de a o păstra. Deşi pentru mulți puterea pare cel mai real dintre lucruri, istoria omenirii a dovedit că e cea mai instabilă dintre realizările umane. Din cauza faptului că puterea şi credința se exclud reciproc, toate religiile şi sistemele politice care la început se întemeiază pe credința rațională devin corupte şi, până la urmă, îşi pierd orice forță, dacă se bazează pe putere sau măcar se aliază cu ea.

Trebuie să menționăm aici pe scurt una din neînțelegerile legate de credință. Adesea credința e văzută drept o stare de aşteptare pasivă a realizării speranțelor noastre. Deşi aceasta caracterizează credința irațională, din discuția noastră rezultă că lucrurile nu stau niciodată la fel cu credința rațională. Câtă vreme credința rațională se întemeiază pe experiența propriei productivități, aceasta nu poate fi pasivă, ci trebuie să fie expresia unei activități interioare autentice. O veche legendă exprimă cu vivacitate acest lucru. Când Moise şi-a îndreptat toiagul spre Marea Roşie, marea, contrar minunii aşteptate, nu s-a despărțit imediat ca să lase o cale uscată evreilor. Miracolul promis s-a produs şi valurile s-au retras doar atunci când primul om a sărit în mare.

La începutul acestei discuții, am făcut distincția dintre credința văzută ca atitudine (ca trăsătură de caracter) şi credința în anumite idei sau oameni. Până în acest punct am vorbit despre credință în primul sens, dar acum se pune problema dacă există vreo legătură între credința ca o trăsătură de caracter şi obiectele în care credem. Analiza noastră a credinței raționale şi iraționale implică existența unei astfel de conexiuni. Deoarece credința rațională se bazează pe propria experiență productivă, nimic dincolo de existența umană nu poate să fie obiectul său. De asemenea, decurge că nu putem vorbi de credință rațională când o

persoană crede în ideile de iubire, raţiune şi dreptate nu ca urmare a propriei experienţe, ci doar pentru că i-a fost inculcată o astfel de credinţă. Credinţa religioasă poate fi de oricare tip. Cu precădere anumite secte care nu au avut aceeaşi putere ca biserica şi unele curente religioase mistice care puneau accentul pe puterea de a iubi a omului şi pe asemănarea sa cu Dumnezeu au păstrat şi cultivat atitudinea credinţei raţionale în simbolismul religios. Ideile de libertate şi democraţie decad în simplă credinţă iraţională odată ce nu se mai bazează pe experienţa productivă a fiecărui individ şi sunt livrate de partide sau state, care-l forţează pe individ să creadă în aceste idei. Diferenţa dintre credinţa mistică în Dumnezeu şi credinţa raţională a ateului în umanitate e mult mai mică decât diferenţa dintre credinţa mistică şi cea a unui calvinist, a cărui credinţă în Dumnezeu se bazează pe convingerea în propria neputinţă şi pe teama de puterea divină.

Omul nu poate trăi fără credinţă. Problema crucială pentru generaţia noastră şi pentru cele ce urmează e dacă respectiva credinţă va fi una iraţională în lideri, maşini şi succes, sau dacă va fi mai degrabă o credinţă raţională în om, bazată pe experienţa propriei activităţi productive.

5. Puterile morale ale omului

> Există multe minuni, dar niciuna nu-i mai mare ca omul.
> — Sofocle, *Antigona*

A. Omul – bun sau rău?

Poziţia eticii umaniste, anume că omul poate să ştie ce-i bine şi să acţioneze în consecinţă mulţumită forţei raţiunii şi a potenţialităţilor sale naturale, ar fi de nesusţinut dacă ar fi

adevărată dogma că natura omului e rea. Adversarii eticii umaniste susțin că, dacă nu e temperată de frică, firea omului înclină către ostilitate față de semeni, către invidie, gelozie şi lene. Mulți reprezentanți ai eticii umaniste au răspuns acestei obiecțiuni insistând că natura omului e bună şi că distructivitatea nu face parte din ea.

Într-adevăr, controversa dintre aceste două puncte de vedere opuse dă una din temele fundamentale ale gândirii occidentale. Pentru Socrate, ignoranța, şi nu dispozițiile naturale ale omului, reprezintă sursa răului; pentru el, viciul era egal cu eroarea. Dimpotrivă, *Vechiul Testament* ne spune că istoria omului începe cu un păcat, şi că „năzuințele-i sunt rele încă din copilărie". În Evul Mediu timpuriu, conflictul între cele două puncte de vedere opuse a gravitat în jurul problemei interpretării mitului biblic al căderii lui Adam. Augustin credea că natura umană era coruptă după cădere, că fiecare generație se năştea cu un blestem datorat neascultării primilor oameni, şi că omul se poate mântui doar prin harul lui Dumnezeu, transmis de biserică prin tainele sale. Pelagius, marele adversar al lui Augustin, susținea că păcatul lui Adam era pur personal şi că l-a afectat doar pe el; că, de aceea, fiecare om se naşte cu puteri la fel de necorupte ca şi cele ale lui Adam înainte de cădere, şi că păcatul e rezultatul tentației şi exemplului greşit. Bătălia a fost câştigată de Augustin, iar victoria sa va determina – şi va întuneca – mintea omului timp de secole.

Evul Mediu târziu a fost martorul unei credințe din ce în ce mai mari în demnitatea, puterea şi bunătatea omului. Gânditorii renascentişti, ca şi teologii din secolul treisprezece, precum Toma din Aquino, au exprimat această credință, chiar dacă vederile lor difereau în multe puncte esențiale, şi chiar dacă Toma din Aquino nu s-a întors la radicalismul „ereziei" pelagiene. Antiteza, ideea răului intrinsec al omului, a fost exprimată în doctrinele lui Luther

şi Calvin, ce resuscitau poziția augustiniană. Deşi insistau asupra libertății spirituale a omului şi asupra dreptului şi obligației sale de a se întâlni direct cu Dumnezeu, fără ca preoții să-i slujească de intermediar, ei au denunțat răul şi neputința intrinseci omului. Potrivit lor, cel mai mare obstacol în fața mântuirii omului e mândria sa; el o poate depăşi doar prin intermediul sentimentelor de vinovăție, supunerii necondiționate față de Dumnezeu şi credinței în mila acestuia.

Aceste două direcții au rămas întrețesute în textura gândirii moderne. Ideea demnității şi puterii omului a fost proclamată de filosofia iluministă, de gândirea liberală şi progresistă din secolul nouăsprezece şi, în maniera cea mai radicală, de Nietzsche. Ideea lipsei de valoare şi nimicniciei omului şi-a găsit o nouă expresie, de data asta pe deplin seculară, în sistemele autoritare unde statul sau „societatea" au devenit conducătorii supremi, în vreme ce individul, recunoscându-şi propria lipsă de importanță, trebuie să-şi găsească împlinirea în obedientă şi supunere. Cele două idei, deşi clar distinse în filosofiile democrației şi ale autoritarismului, în formele mai puțin extreme, se amestecă în gândirea şi chiar în sentimentele culturii noastre. Astăzi, noi suntem simultan adepții lui Augustin şi Pelagius, ai lui Luther şi Pico della Mirandola, ai lui Hobbes şi Jefferson. Credem conştient în puterea şi demnitatea umană, însă, adesea inconştient, credem şi în neputința şi răutatea omului (cu referire în special la propria persoană), pe care le explicăm prin intermediul „naturii omeneşti"[128].

În scrierile lui Freud, cele două idealuri opuse şi-au găsit expresia în termenii unei teorii psihologice. Din multe

[128] R. Niebuhr, exponentul teologiei contemporane ce reînvie protestantismul clasic, a revenit la poziția lui Luther, combinând-o, paradoxal, cu o filosofie politică de tip progresist.

puncte de vedere, Freud a fost un reprezentant tipic al spiritului iluminist, crezând în raţiune şi în dreptul omului de a-şi proteja interesele naturale împotriva convenţiilor sociale şi presiunii culturale. Totuşi, el a susţinut simultan ideea că omul are o natură leneşă şi delăsătoare, trebuind să fie pus cu forţa pe calea unei activităţi sociale utile.[129] Cea mai radicală expresie a distructivităţii înnăscute a omului poate fi găsită în teoria lui Freud despre „instinctul de moarte". După Primul Război Mondial, el a fost atât de impresionat de forţa pasiunii distructive, că şi-a revizuit teoria anterioară, potrivit căreia existau două tipuri de instincte, cel sexual şi cel de autoconservare, acordând distructivităţii iraţionale un loc dominant. El a susţinut că omul e arena în care se luptă două forţe la fel de puternice: pulsiunea de viaţă şi cea de moarte. Acestea, credea el, sunt forţe biologice de găsit în toate organismele, inclusiv în om. Dacă pulsiunea de moarte e direcţionată către obiecte externe, ea se va manifesta ca pulsiune de a distruge; dacă rămâne concentrată pe interiorul organismului, ea va împinge spre autodistrugere.

Teoria lui Freud e dualistă. El nu vede omul ca esenţialmente bun sau esenţialmente rău, ci ca fiind animat de două forţe contradictorii, la fel de puternice. Aceeaşi perspectivă dualistă a fost exprimată în multe religii şi sisteme filosofice. Viaţa şi moartea, dragostea şi lupta, ziua şi noaptea, albul şi negrul, Ormuzd şi Ahriman sunt doar câteva dintre formele simbolice ale acestei polarităţi. O astfel de teorie dualistă e realmente foarte atrăgătoare pentru cel ce studiază natura umană. Ea face posibilă ideea că putem găsi binele în om, dar dă seama şi de capacitatea formidabilă a omului de distrugere, pe care o poate ignora

---

[129] Cele două aspecte contrare ale atitudinii lui Freud pot fi găsite în *Viitorul unei iluzii*.

doar gândirea superficială sau dezideративă (*wishful thinking*). Poziția dualistă e însă doar punctul de plecare, şi nu răspunsul la problema noastră psihologică şi etică. Trebuie oare să înțelegem acest dualism ca însemnând că atât pulsiunea de viață, cât şi cea distructivă sunt înnăscute şi sunt nişte capacități egal de puternice în om? În acest caz, etica umanistă va fi confruntată cu problema modului în care latura distructivă a naturii umane poate fi moderată fără sancțiuni sau porunci autoritare.

Sau putem oare găsi un răspuns mai aproape de spiritul eticii umaniste, înțelegând poate altfel polaritatea dintre pulsiunea de viață şi pulsiunea distructivă? Capacitatea noastră de a răspunde la aceste întrebări depinde de înțelegerea pe care o avem asupra naturii ostilității şi distructivității. Însă înainte de a intra într-o astfel de discuție, va trebui să realizăm cât de mult depinde ea de soluționarea problemei eticii.

Alegerea între viață şi moarte reprezintă însăşi opțiunea etică fundamentală. Ea e alegerea dintre productivitate şi distructivitate, dintre capacitate şi neputință, dintre virtute şi viciu. Pentru etica umanistă, toate pulsiunile rele se opun vieții şi orice faptă bună e în slujba conservării şi actualizării vieții.

Primul nostru pas în abordarea problemei distructivității constă în a distinge două tipuri de ură: cea rațională şi „reactivă", respectiv cea irațională şi „caracterială". Ura *reactivă, rațională,* este răspunsul persoanei la o amenințare la adresa sa ori la adresa libertății, vieții sau ideilor altcuiva. Premisa sa e respectul pentru viață. Ura rațională posedă un rol biologic important: ea este echivalentul afectiv al acțiunii în slujba protejării vieții; apare ca o reacție la amenințările vitale şi dispare odată cu amenințarea; *ea însoțeşte pulsiunea de viață, nu e opusul său.*

Ura caracterială se prezintă altfel. Ea e o trăsătură de caracter, o dispoziție continuă de a urî, ce persistă în persoana care mai degrabă e ostilă, şi e astfel nu doar atunci când reacționează la un stimul extern. Ura irațională poate fi actualizată de acelaşi gen de amenințare ce stârneşte mânia reactivă; însă e adesea o ură gratuită, ce profită de orice ocazie pentru a se exprima, şi e raționalizată adesea ca ură reactivă. Persoana ce urăşte pare a se simți uşurată, ca şi când ar fi fericită că a găsit ocazia să-şi exprime ostilitatea prezentă. Aproape că se poate vedea pe fața sa plăcerea ce derivă din satisfacerea urii.

Etica e preocupată mai ales de problema urii irației, de pasiunea de a distruge sau mutila viața. Ura irațională îşi înfige rădăcinile în caracterul persoanei, obiectul său având o importanță secundară. Ea se îndreaptă către ceilalți ca şi împotriva propriei persoane, deşi ne dăm mai frecvent seama de ura față de alții decât de ura față de sine. Ura de sine e de regulă raționalizată ca sacrificiu, altruism, ascetism sau ca autoacuzare şi sentiment al inferiorității.

Ura *reactivă* e mai frecventă decât pare, deoarece adesea persoana reacționează cu ură la amenințări la adresa integrității şi libertății sale, amenințări ce nu sunt evidente şi explicite, ci subtile şi chiar deghizate ca dragoste şi protecție. Însă chiar şi aşa, ura caracterială reprezintă un fenomen de o magnitudine ce pare să justifice teoria dualistă a iubirii şi urii, ca două forțe la fel de bazale. Trebuie să conchidem în acest caz că teoria dualistă e adevărată? Pentru a avea un răspuns, e nevoie să cercetăm mai departe natura acestui dualism. Există forțe ale binelui şi răului de puteri egale? Fac ele parte din înzestrarea naturală a omului sau ce alte relații există aici?

Potrivit lui Freud, distructivitatea e inerentă ființei umane; ea diferă mai ales cu privire la obiectul distructivității – ceilalți sau propria persoană. Acest punct de vedere implică

faptul că autodistructivitatea e invers proporțională cu distructivitatea îndreptată spre ceilalți. Ipoteza e contrazisă însă de faptul că oamenii diferă în ceea ce priveşte gradul de distructivitate, indiferent dacă ea e direcționată mai ales către sine sau către alții. Nu vom găsi o distructivitate importantă față de alții la cei care sunt puțin ostili față de sine; dimpotrivă, putem constata că ostilitatea față de sine şi aceea față de alții merg mână în mână. În plus, putem constata că, în interiorul unei persoane, forțele ce distrug viața sunt prezente într-o proporție inversă cu cele care promovează viața; primele sunt mai slabe cu cât mai intense sunt cele din urmă. Acest fapt oferă un indiciu pentru înțelegerea energiei ce distruge viața; se pare că gradul distructivității e proporțional cu gradul în care este blocată punerea în practică a potențialităților unei persoane. Nu mă refer aici la frustrarea ocazională a unei dorințe sau a alteia, ci la blocarea exprimării spontane a capacităților senzoriale, fizice şi intelectuale ale omului, la ratarea potențialităților sale productive. Dacă tendința vieții de a se dezvolta şi de a fi trăită e inhibată, energia astfel blocată suferă un proces de schimbare şi e transformată în energie care distruge viața. *Distructivitatea e rezultatul unei vieți netrăite*. Indivizii şi contextele sociale care blochează energia promotoare a vieții generează distructivitate, care, la rândul său, e sursa diferitelor manifestări ale răului.

Dacă e adevărat că distructivitatea apare ca un efect al energiilor productive blocate, atunci se pare că poate fi calificată în mod corect drept o potențialitate a naturii umane. Decurge oare că atât binele, cât şi răul sunt potențialități umane la fel de pregnante? Pentru a răspunde la această întrebare va trebui să examinăm sensul „potențialității". A spune că un lucru există „în mod potențial" înseamnă nu doar că va exista în viitor, ci şi că existența viitoare e deja pregătită în prezent. Această relație

dintre stadiul prezent şi viitor al dezvoltării poate fi descrisă spunând că viitorul există în prezent. Înseamnă asta că stadiul viitor va apărea în mod *necesar* de vreme ce stadiul prezent există? Evident că nu. Dacă spunem că un copac e potențial prezent în sămânță, aceasta nu înseamnă că din orice sămânță va creşte unul. Actualizarea potențialității depinde de prezența anumitor condiții care, în cazul seminței, sunt, de exemplu, solul potrivit, apa şi lumina soarelui. În realitate, conceptul de potențialitate îşi capătă sens doar în conexiune cu condițiile specifice ale actualizării sale. Enunțul că arborele este potențial prezent în sămânță trebuie nuanțat: acel arbore va creşte *cu condiția* ca sămânța să fie plasată în condițiile necesare dezvoltării. Dacă nu există nişte condiții propice, de exemplu dacă solul e prea umed şi astfel incompatibil cu creşterea seminței, aceasta nu se va dezvolta într-un copac, putrezind. Dacă un animal e lipsit de mâncare, nu-şi va realiza potențialitățile de dezvoltare şi va muri. Prin urmare, se poate afirma că sămânța sau animalul posedă două tipuri de potențialități, fiecare având efectele sale într-un stadiu ulterior al dezvoltării: una este *potențialitatea primară*, care se actualizează dacă sunt întrunite condițiile pentru aceasta; a doua este *potențialitatea secundară,* actualizată în cazul în care condițiile contravin nevoilor existențiale. Atât potențialitățile primare, cât şi cele secundare fac parte din natura organismului. Potențialitățile secundare devin manifeste cu aceeaşi necesitate ca şi cele primare. Termenii „primar" şi „secundar" sunt utilizați pentru a indica faptul că dezvoltarea potențialității „primare" se produce în condiții normale, iar cea „secundară" se manifestă doar în condiții anormale, patogene.

Dacă e corect să susținem că distructivitatea e o potențialitate secundară a omului, ce devine manifestă doar dacă el nu-şi realizează potențialitățile primare, atunci vom

avea doar un răspuns la una din obiecțiile aduse eticii umaniste. Am arătat că omul nu e necesarmente rău, ci devine rău doar când nu există condiții adecvate pentru creşterea şi dezvoltarea sa. Răul nu are în sine o existență proprie, ci e absența binelui, rezultatul eşecului de a realiza viața.

Însă mai avem de răspuns unei obiecții aduse eticii umaniste, cea potrivit căreia printre condițiile adecvate dezvoltării binelui trebuie să se găsească sistemul de recompense şi pedepse, deoarece omul nu poate găsi în el însuşi vreun stimulent pentru a-şi desfăşura propriile puteri. Voi încerca să demonstrez în paginile ce urmează că individul normal are în el însuşi tendința de a se dezvolta, de a creşte şi de a fi productiv, iar paralizia acestei tendințe e în esență simptomul maladiei mentale. Sănătatea mentală, ca şi cea fizică, nu e un scop către care indivizii trebuie mânați din exterior, ci unul ce posedă un stimulent interior, şi a cărui anulare are nevoie de forțe din mediu puternice care să acționeze împotriva sa.[130]

Presupunerea că omul posedă o pulsiune înnăscută către dezvoltare şi integrare nu trebuie susținută pornind de la ideea unei pulsiuni abstracte spre autoîmbunătățire, ca o înzestrare particulară cu care ar fi dotat omul. Pulsiunea înnăscută spre dezvoltare decurge din însăşi natura omului, din principiul că *puterea de a acționa creează nevoia de a folosi această putere, iar eşecul de a o folosi conduce la disfuncționalități şi nefericire.* Corectitudinea acestui principiu poate fi uşor recunoscută când vine vorba de funcțiile psihologice ale omului. Omul are puterea de a merge şi a se plimba; dacă suntem împiedicați să ne folosim această putere, rezultatul va fi un disconfort fizic important

---

130 Acest punct de vedere a fost puternic promovat de K. Goldstein, H.S. Sullivan şi K. Horney.

şi boală. Femeile au puterea să dea naştere copiilor şi să-i crească; dacă această putere rămâne nefolosită, dacă femeia nu devine mamă, dacă nu-şi poate realiza potenţialul de a naşte şi de a iubi un copil, ea va avea o frustrare care poate fi remediată numai printr-o realizare sporită a puterilor proprii în alte domenii ale vieţii sale. Freud a atras atenţia asupra unei alte potenţialităţi care, dacă nu e realizată, poate cauza suferinţă, cea a energiei sexuale, recunoscând că blocarea energiei sexuale poate fi cauza tulburărilor nevrotice. Deşi Freud a supraestimat semnificaţia satisfacţiei sexuale, teoria sa e o expresie *simbolică* profundă a faptului că dacă omul nu reuşeşte să folosească şi să pună la lucru ce posedă, atunci va deveni bolnav şi nefericit. Validitatea acestui principiu poate fi constatată în ce priveşte atât puterile psihice, cât şi cele fizice. Omul e înzestrat cu capacitatea de a vorbi şi gândi. Dacă respectivele puteri sunt blocate, atunci persoana va fi grav afectată. Omul are puterea de a iubi şi, dacă nu şi-o poate folosi, dacă e incapabil de dragoste, el va suferi din cauza acestei nenorociri, chiar dacă va încerca să-şi ignore suferinţa prin intermediul a tot genul de raţionalizări sau folosindu-se de mijloacele oferite de cultură, pentru a fugi de durerea provocată de eşecul său.

Cauza faptului că nefolosirea puterilor proprii conduce la nefericire e de găsit în chiar condiţia existenţei umane. Existenţa omului e caracterizată de dihotomii existenţiale, pe care le-am discutat în capitolul anterior. El nu are altă modalitate de a fi una cu lumea şi în acelaşi timp să se simtă una cu sine (să se simtă ca având raporturi cu ceilalţi şi să-şi păstreze integritatea ca entitate unică) decât folosindu-şi productiv puterile. Dacă nu reuşeşte, el nu mai poate să atingă armonia interioară şi integrarea; el e sfâşiat şi divizat, împins să fugă de sine, de sentimentul neputinţei şi plictisului, rezultate necesare ale eşecului său. Pentru că

e viu, omul nu poate să nu dorească să trăiască şi singurul mod în care poate reuşi în actul de a trăi e să-şi folosească puterile, să cheltuiască ce are.

Nu există probabil vreun fenomen care poate să ilustreze mai clar rezultatul eşecului omului de a trăi o viaţă productivă şi integrată decât cel al nevrozei. Fiecare nevroză e rezultatul unui conflict între puterile înnăscute ale omului şi forţele care le împiedică dezvoltarea. Simptomele nevrotice, ca şi simptomele maladiei fizice, sunt expresia luptei pe care partea sănătoasă a personalităţii o duce cu influenţele mutilante, potrivnice exprimării sale.

Totuşi, lipsa de integrare şi productivitate nu conduce *întotdeauna* la nevroză. În realitate, dacă aşa ar sta lucrurile, ar fi trebuit să considerăm majoritatea oamenilor ca fiind nevrotici. Care sunt totuşi condiţiile specifice pentru apariţia simptomului nevrotic? Există condiţii pe care le pot menţiona doar în trecere: de exemplu, un copil poate fi mai fragmentat decât alţii, iar conflictul dintre angoasa sa şi dorinţele omeneşti fundamentale poate, din acest motiv, să fie mai acut şi mai insuportabil; sau copilul poate avea un simţ al libertăţii şi o originalitate mai dezvoltate ca media, şi de aceea înfrângerea se poate dovedi mai greu de acceptat.

Însă în loc să înşirui alte condiţii ce ocazionează nevroza, prefer să pun invers problema şi să cercetez care sunt condiţiile responsabile pentru faptul că atât de mulţi oameni nu devin nevrotici, în pofida faptului că nu reuşesc să aibă o viaţă productivă şi integrată. Pare util aici să distingem între două concepte: cel de deficit, respectiv cel de nevroză.[131] Dacă o persoană nu reuşeşte să devină matură, spontană şi să aibă o experienţă autentică a sinelui, ea poate fi considerată

---

[131] Discuţia ce urmează despre deficit şi nevroză reia parţial articolul meu „Individual and Social Origins of Neurosis”, *American Sociological Review*, IX, no. 4 (august 1944).

a avea un deficit grav, de vreme ce spontaneitatea şi libertatea sunt scopurile obiective ce trebuie atinse de toate fiinţele umane. Dacă un astfel de scop nu e atins de majoritatea membrilor unei societăţi date, vom vorbi de un *deficit format de societate*. Dacă individul îl împărtăşeşte cu mulţi alţii, el nu îşi va da seama că-i vorba de un deficit, iar siguranţa sa nu va fi ameninţată de experienţa de a fi diferit, de a fi asemenea unui exclus. Ceea ce poate că a pierdut în materie de bogăţie şi în materie de sentiment autentic de fericire e compensat de siguranţa resimţită datorită faptului că se integrează cu restul umanităţii – *aşa cum o cunoaşte*. În realitate, propriul deficit a fost ridicat de cultură la rang de virtute, oferindu-i astfel individului un sentiment sporit al realizării. Putem exemplifica acest fenomen prin sentimentele de vinovăţie şi anxietate pe care doctrina lui Calvin le-au sădit în om. Putem de fapt atribui un deficit grav persoanei copleşite de sentimentul propriei neputinţe şi nimicnicii, de îndoiala neîncetată dacă e mântuită sau condamnată la o pedeapsă eternă, care abia e capabilă de vreo bucurie autentică, şi care s-a transformat într-o rotiţă a maşinii pe care trebuie să o slujească. Şi, totuşi, tocmai acest deficit a fost prefigurat cultural; a fost considerat deosebit de valoros, iar individul a fost astfel protejat de nevroza pe care ar fi căpătat-o într-o cultură unde acest deficit i-ar fi adus un sentiment profund de inadecvare şi izolare.

Spinoza a formulat în termeni clari problema deficitului format de societate. El spune: „nu lipsesc acei care rămân stăruitor legaţi de unul şi acelaşi afect. Căci vedem oameni afectaţi uneori de un obiect în aşa fel, încât, deşi nu este prezent, ei cred totuşi că-l au în faţă. Iar când aceasta i se întâmplă unui om care nu doarme, spunem că aiurează sau că este nebun. (...) Dar, când *avarul* nu se gândeşte la nimic decât la câştig şi la bani, iar *ambiţiosul* la mărire etc.,

aceştia nu sunt socotiți că aiurează, pentru că sunt de obicei nesuferiți şi sunt considerați odioşi. Însă în *realitate* avariția, ambiția, senzualitatea etc. sunt specii de halucinație, deşi nu sunt socotite printre «boli».”[132] Aceste cuvinte au fost scrise cu câteva secole în urmă şi nu au fost infirmate, deşi deficitul a fost fasonat cultural atât de mult până acum, că nu mai este considerat demn de dispreț şi nici măcar supărător. Astăzi, putem întâlni persoane care se comportă şi gândesc precum un automat: putem constata că ele nu resimt nimic personal cu adevărat; experiența lor de sine este compusă în întregime din ceea ce cred ei că lumea aşteaptă de la ei; vedem cum zâmbetele au înlocuit râsul, vorbăria fără rost a înlocuit comunicarea orală şi disperarea surdă a luat locul tristeții autentice. Despre o astfel de persoană se pot face două aserțiuni. Prima e că suferă de un deficit de spontaneitate şi de individualitate ce pare incurabil. Simultan, se poate susține că ea nu diferă esențialmente de mii de alți inşi aflați în aceeaşi situație. Pe *majoritatea* oamenilor, acelaşi tipar cultural care stă la originea acestui deficit îi salvează de la instalarea nevrozei. La *unii* dintre ei, tiparul cultural nu funcționează şi deficitul apare sub forma unei nevroze mai mult sau mai puțin puternice. Faptul că, în aceste cazuri, tiparul cultural nu e suficient pentru a preveni izbucnirea unei nevroze manifeste e rezultatul fie al intensității mai mari a forțelor patologice, fie al puterii superioare a forțelor sănătoase, care nu se lasă bătute nici măcar când tiparele culturale le-ar permite să rămână tăcute.

Nu există vreo situație care să ofere o ocazie mai bună de a observa puterea şi tenacitatea forțelor ce tind spre sănătate decât terapia psihanalitică. Desigur, psihanalistul

---

[132] *Etica*, trad. cit., IV, prop. 44, „Notă”, p. 253.

se confruntă cu puterea forţelor care acţionează împotriva autorealizării şi fericirii persoanei, însă când ajunge să înţeleagă forţa acelor condiţii care au condus, mai ales în copilărie, la amputarea productivităţii, nu poate să nu-l impresioneze faptul că majoritatea pacienţilor săi ar fi capitulat dacă nu ar fost constrânşi de impulsul de a atinge sănătatea psihică şi fericirea. Tocmai acest impuls reprezintă condiţia necesară pentru vindecarea nevrozei. Deşi travaliul psihanalitic înseamnă înţelegerea (*insight*) mai bună a componentelor disociate ale sentimentelor şi ideilor proprii, înţelegerea intelectuală în sine nu e o condiţie suficientă pentru schimbare. Acest gen de înţelegere dă persoanei posibilitatea să recunoască drumurile închise pe care o ia şi să priceapă de ce încercările sale de a-şi rezolva problema erau sortite eşecului; însă această înţelegere profundă (*insight*) doar pregăteşte terenul pentru ca forţele interioare ce tind spre sănătate psihică să acţioneze şi să devină eficace. De fapt simpla înţelegere intelectuală nu e suficientă; înţelegerea terapeutică eficace e înţelegerea experienţială, în care cunoaşterea de sine capătă nu numai o dimensiune intelectuală, ci şi una afectivă. O astfel de înţelegere experienţială depinde de forţa omului de a tinde spre sănătate şi fericire.

Problema sănătăţii psihice şi a nevrozei e inseparabil legată de cea a eticii. Se poate susţine că fiecare nevroză e o problemă morală. Eşecul de a atinge maturitatea şi integrarea întregii personalităţi e un eşec moral în sensul eticii umaniste. Într-un sens mai restrâns, multe nevroze sunt expresia unor probleme morale, iar simptomele nevrotice rezultă din conflicte morale nerezolvate. De exemplu, un om poate suferi de episoade de ameţeală pentru care nu există vreo cauză organică. Când descrie simptomul în faţa psihanalistului, el pomeneşte în treacăt că are anumite greutăţi la serviciu. E un profesor de succes,

care trebuie să exprime puncte de vedere contrare propriilor convingeri. Totuşi, crede că şi-a rezolvat conflictul dintre, pe de o parte, dorința de succes şi, pe cealaltă parte, încercarea de a-şi păstra integritatea morală; pentru a-şi „demonstra" sieşi că a rezolvat acest conflict, el recurge la mai multe raționalizări complicate. E deranjat de sugestia analistului că simptomul său poate să aibă de a face cu dilema sa morală. Totuşi, analiza ce urmează arată că el se autoînşela, că episoadele sale de amețeală au fost o reacție a sinelui său superior, a personalității sale morale fundamentale la un tipar al vieții ce-l forța să-şi compromită integritatea şi să-şi mutileze spontaneitatea.

Chiar dacă o persoană pare distructivă doar în raport cu ceilalți, ea nesocoteşte principiul vieții atât în relație cu sine, cât şi în relația cu ceilalți. Acest principiu a fost formulat în limbaj religios afirmându-se că omul a fost creat după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu, aşa încât orice nesocotire a omului e un păcat în fața lui Dumnezeu. În limbaj laic, vom spune că tot ce facem altuia, bun sau rău, ne facem şi nouă. *„Ce ție nu-ți place, altuia nu face"* e unul dintre cele mai bazale principii etice. Însă e la fel de întemeiat să spunem: *ce faci altuia îți faci până la urmă şi ție.* A desconsidera forțele vieții din orice ființă umană se repercutează obligatoriu asupra nouă înşine. Creşterea, fericirea şi puterea noastră se bazează pe respectul față de aceste forțe, iar ele nu pot fi desconsiderate în alții şi totodată să rămână intacte în noi înşine. Respectul pentru viață, a altora şi a noastră deopotrivă, însoțeşte însuşi procesul vieții şi e o condiție a sănătății psihice. Într-un anumit sens, distructivitatea direcționată către alții e un fenomen morbid comparabil cu impulsurile suicidare. Deşi persoana poate reuşi să ignore sau să raționalizeze impulsurile distructive, ea – de fapt organismul său – nu poate să nu reacționeze şi să nu fie afectată de acestea, ele

contrazicând însuşi principiul ce susţine viaţa sa şi orice viaţă. Se poate constata că persoana distructivă e nefericită până şi atunci când reuşeşte să-şi atingă scopurile distructive, care-i subminează propria existenţă. Reciproc, nicio persoană sănătoasă nu poate să nu admire şi să nu fie mişcată de manifestările de decenţă, dragoste şi curaj; căci acestea sunt forţele de la temelia vieţii.

B. Refulare şi productivitate

Punctul de vedere potrivit căruia omul e în mod fundamental distructiv şi egoist conduce la concepţia potrivit căreia comportamentul etic înseamnă refularea acestor pulsiuni rele, cărora omul le dă curs dacă nu se autocontrolează permanent. Potrivit acestui principiu, omul trebuie să fie propriul gardian: el trebuie să recunoască, înainte de toate, că natura sa e rea şi, în al doilea rând, să-şi folosească forţa pentru a-şi combate tendinţele rele înnăscute. Suprimarea pornirilor rele ori dedarea la aşa ceva ar ţine deci de alegerea omului.

Cercetarea psihanalitică oferă o bogăţie de date despre natura reprimării, despre diferitele sale tipuri şi despre consecinţele lor. Putem distinge între (1) reprimarea punerii în act a unui impuls malefic; (2) reprimarea *conştientizării* impulsului; şi (3) lupta constructivă împotriva impulsului.

În primul gen de reprimare, nu impulsul însuşi e cel anulat, ci acţiunea care decurge din el. Un exemplu ar fi persoana cu pulsiuni sadice puternice, care e satisfăcută şi mulţumită să-i facă pe alţii să sufere şi să-i domine. Să presupunem că teama de dezaprobare sau preceptele morale pe care le-a acceptat îi dictează să nu dea curs propriului impuls; de aceea, ea se abţine de la o astfel de acţiune şi nu face ce-şi doreşte să facă. Deşi nu se poate nega că e o

victorie asupra propriei persoane, acea persoană nu s-a schimbat realmente; caracterul i-a rămas la fel şi ceea ce putem admira le ea e doar „tăria de voință”. Însă dincolo de evaluarea morală a unui astfel de comportament, persoana nu-şi va putea înfrâna la nesfârşit aceste tendințe distructive. Este nevoie de o cantitate extraordinară de putere de voință sau de o frică enormă de sancțiunile severe, pentru ca o persoană să nu acționeze aşa cum i-o dictează impulsul. Deoarece fiecare decizie ar fi rezultatul unei bătălii interioare împotriva unor forțe opuse puternice, şansele unui triumf al binelui vor fi atât de slabe, că din punctul de vedere al interesului societății, acest tip de reprimare ar fi mult prea puțin fiabil.

Un mod mult mai eficace de a face față acestor porniri rele pare să fie împiedicarea conştientizării lor, ca să nu mai existe nicio tentație conştientă. Acest gen de reprimare e ceea ce Freud a numit prin conceptul de „refulare”. Refularea înseamnă că impulsului, deşi există, nu i se permite să intre în conştiință sau e repede eliminat din ea. Pentru a folosi acelaşi exemplu, persoana sadică nu-şi va da seama de dorința de a distruge sau domina; nu va exista nici tentație şi nici luptă interioară.

Refularea pulsiunilor rele e implicit sau explicit genul de reprimare pe care se bazează etica autoritară, ca principală cale spre virtute. Însă, deşi e adevărat că refularea e o pavăză împotriva acțiunii, ea e mult mai puțin eficace decât şi-o închipuie avocații săi.

Refularea unui impuls înseamnă eliminarea sa din conştiință, dar nu înseamnă şi anihilarea sa. Freud a arătat cum impulsul refulat continuă să acționeze şi să exercite o influență profundă asupra persoanei, chiar dacă ea nu îşi dă seama. Efectul impulsului refulat nu e nici măcar obligatoriu mai redus decât dacă ar fi fost conştient; marea diferență e că nu i se dă curs decât mascat, aşa încât

persoana ce acționează nu mai ajunge la cunoaşterea a ce face. Sadicul nostru, de pildă, fără să-şi dea seama de sadismul său, poate avea senzația că domină alți oameni doar din preocuparea pentru ce-i mai bine pentru ei sau din cauza simțului dezvoltat al datoriei.

Însă după cum a arătat Freud, pulsiunilor refulate nu li se dă curs doar când există astfel de raționalizări. De exemplu, o persoană poate dezvolta o „formațiune reacțională", care va consta tocmai în contrariul pulsiunii refulate – de exemplu amabilitatea sau bunătatea exagerată. Însă puterea pulsiunii refulate devine vizibilă indirect, un fenomen pe care Freud l-a numit „întoarcerea refulatului". Persoana a cărei amabilitate exagerată s-a dezvoltat ca o formațiune reacțională împotriva sadismului său poate folosi această „virtute" în acelaşi scop pe care l-ar fi avut şi sadismul său: de a domina şi controla. Deşi el se simte virtuos şi superior, efectul asupra altora e adesea mai devastator deoarece e greu să te aperi de prea multă „virtute".

Cu totul diferit de reprimare şi refulare e al treilea tip de reacție la impulsurile distructive. Dacă în cazul reprimării impulsului, acesta rămâne viu, fiind împiedicat doar să acționeze, iar în refulare impulsul în sine e eliminat din conştiință, dar i se dă curs sub o formă deghizată, în acest al treilea tip de reacție forțele persoanei ce promovează viața luptă împotriva impulsurilor distructive şi rele. Cu cât persoana îşi dă mai bine seama de aceste impulsuri malefice, cu atât mai capabilă va fi să reacționeze. Nu doar voința şi rațiunea sunt implicate, ci şi acele forțe emoționale din interiorul persoanei, care sunt amenințate de distructivitatea acestei persoane. Într-un sadic, de exemplu, o astfel de luptă împotriva sadismului va dezvolta o bunătate autentică, ce devine parte din caracterul său şi îl scuteşte de sarcina de a deveni propriul gardian, folosindu-şi constant puterea de voință pentru a se „autocontrola". În

această reacție, accentul nu cade pe senzația de a fi rău şi pe remuşcări, ci pe prezența şi folosirea forțelor productive din individ. Astfel, ca urmare a conflictului productiv între bine şi rău, răul însuşi devine o sursă a virtuții.

Consecința acestui punct de vedere al eticii umaniste e că alegerea nu va mai fi între reprimarea răului şi cedarea în fața sa. Atât reprimarea, cât şi cedarea sunt doar două aspecte ale sclaviei, iar adevărata alegere etică nu e între ele, ci între reprimare-indulgență, pe de o parte, şi productivitate, pe de cealaltă parte. Scopul eticii umaniste nu e reprimarea răului din om (un efect mutilant al spiritului autoritar), ci folosirea productivă a potențialităților primare inerente omului. Virtutea e proporțională cu gradul de productivitate atins de persoană. Dacă societatea se preocupă în a-i face pe oameni virtuoşi, ea va trebui să se preocupe să-i facă şi productivi şi deci să creeze condițiile pentru dezvoltarea productivității. Prima şi cea mai importantă dintre aceste condiții e ca actualizarea şi creşterea fiecărei persoane să devină țelul tuturor activităților politice şi sociale, ca omul să fie singurul scop şi singura finalitate, şi nu un mijloc pentru cineva în afară de el însuşi.

Orientarea productivă stă la baza libertății, virtuții şi fericirii. Vigilența e prețul virtuții, dar nu vigilența gardianului ce trebuie să țină închis deținutul cel rău; ci mai degrabă vigilența ființei raționale care trebuie să recunoască şi să creeze condițiile pentru propria productivitate şi să elimine factorii ce o blochează şi astfel creează răul, care, din momentul în care a apărut, poate fi împiedicat să se manifeste doar de o forță internă sau externă.

Etica autoritară a cultivat în oameni ideea că a fi bun necesită un efort uriaş şi neîncetat; că omul trebuie să lupte cu el însuşi constant şi că fiecare pas greşit pe care-l face

poate fi dezastruos. Acest punct de vedere este consecința unei premise autoritare. Dacă omul ar fi o ființă rea şi virtutea ar fi doar o victorie asupra propriei persoane, atunci sarcina ar fi realmente îngrozitor de dificilă. Însă dacă virtutea e unul şi acelaşi lucru cu productivitatea, atingerea sa, chiar dacă nu e simplă, nu e nicidecum o întreprindere atât de laborioasă şi dificilă. Aşa cum am arătat, dorința de a-şi folosi productiv puterile e inerentă omului, iar eforturile sale constau mai ales în eliminarea obstacolelor din sine şi din mediu care îl împiedică să-şi dea curs înclinației. Dacă persoana care a devenit sterilă şi distructivă e din ce în ce mai paralizată, ca un prizonier al unui cerc vicios, o persoană care îşi dă seama de propriile puteri şi le foloseşte productiv îşi sporeşte forța, credința şi fericirea şi e din ce în ce mai puțin în pericolul de a fi înstrăinată de sine; ea a creat, după cum putem spune, un „cerc virtuos”. Experiența bucuriei şi fericirii, după cum am arătat, nu e doar rezultatul unei vieți productive, ci şi stimulul său. Reprimarea răului poate izvorî din spiritul de autopedepsire şi triștețe, însă nimic nu conduce la bine în sensul umanist decât experiența bucuriei şi fericirii ce acompaniază activitatea productivă. Orice spor de bucurie pe care civilizația îl poate furniza va face mai mult pentru educația etică a membrilor săi decât toate amenințările cu pedeapsa sau predicile pentru virtute.

C. Caracter şi judecată morală

Problema judecății morale e adesea asociată cu cea a liberului-arbitru şi determinismului. Un punct de vedere susține că omul e complet determinat de circumstanțe pe care nu le poate controla, şi că ideea că omul e liber în deciziile sale e doar o iluzie. Pornind de la această premisă

se conchide că omul nu poate fi judecat pentru acțiunile sale deoarece nu e liber să decidă. Punctul de vedere opus susține că omul e înzestrat cu facultatea liberului-arbitru, pe care o poate exercita indiferent de condițiile şi circumstanțele psihice sau exterioare; de aceea, el e responsabil de propriile acțiuni şi poate fi judecat în funcție de ele.

Se pare că psihologul e obligat să subscrie la determinism. Studiind dezvoltarea caracterului, el recunoaşte că începuturile vieții copilului coincid cu o stare indiferentă din punct de vedere moral, şi că o serie de influențe externe îi modelează caracterul, cel mai pregnant în primii ani ai vieții sale, când nu are nici cunoaşterea şi nici puterea de a schimba circumstanțele care îi determină caracterul. La o vârstă când ar putea să încerce să schimbe condițiile în care trăieşte, caracterul îi e deja format, şi îi lipseşte stimulentul de a cerceta aceste condiții şi de a le schimba la nevoie. Dacă trăsăturile morale ale persoanei decurg din caracterul său, nu devine adevărat şi că, deoarece nu are nicio libertate să-şi modeleze caracterul, el nu poate fi judecat? Nu este oare adevărat că, pe măsură ce vom înțelege mai bine condițiile responsabile pentru formarea caracterului şi dinamica sa, cu atât mai inevitabilă va părea ideea că nicio persoană nu poate fi judecată moral?

Probabil că vom putea evita această alternativă între înțelegerea psihologică şi judecata morală recurgând la un compromis sugerat uneori de adepții teoriei liberului-arbitru. Aceştia susțin că există circumstanțe în viețile oamenilor care împiedică exercitarea liberului-arbitru şi care, astfel, supendă judecata morală. Legea penală modernă, de exemplu, a acceptat acest punct de vedere şi nu îi consideră pe nebuni ca fiind responsabili de propriile acțiuni. Partizanii unei teorii modificate a liberului-arbitru merg chiar mai departe şi susțin că nu pot fi judecate nici

persoanele care nu sunt psihotice, ci doar nevrotice, şi de aceea dominate de impulsuri pe care nu le pot controla. Totuşi, în opinia lor, majoritatea oamenilor au libertatea de a acționa bine dacă vor şi, de aceea, ei trebuie judecați moral.

Însă la o examinare mai atentă, putem vedea că nici acest punct de vedere nu se susține. Suntem înclinați să credem că acționăm liber deoarece, aşa cum a sugerat Spinoza, conştientizăm dorințele, dar nu şi motivația lor. Motivele noastre sunt rezultatul unei combinații particulare de forțe ce acționează la nivelul caracterului nostru. De fiecare dată când luăm o decizie, ea e determinată de forțele bune sau rele dominante. La anumiți oameni, o anumită forță poate deveni atât de copleşitoare, că rezultatul deciziilor lor poate fi prezis de oricine le cunoaşte caracterul şi etaloanele de valoare dominante (deşi ei înşişi se pot iluziona că au decis „liber"). La alții, forțele distructive şi constructive sunt atât de echilibrate, că nu li se pot prezice empiric deciziile. Când spunem că o persoană ar fi putut să acționeze diferit, vorbim despre al doilea caz. Însă a susține că ea ar fi putut proceda diferit înseamnă doar că nu-i putem prezice acțiunile. Totuşi, decizia sa arată că un set de forțe a fost mai puternic decât altul, deci chiar şi în acest caz decizia e determinată de caracter. Aşadar, dacă ar fi avut un caracter diferit, ar fi acționat diferit, însă din nou potrivit structurii caracterului. Voința nu e o putere abstractă a omului pe care o are separat de caracter. Dimpotrivă, voința nu e decât expresia caracterului. Persoana productivă, care se încrede în propria rațiune şi care e capabilă să îi iubească pe ceilalți şi să se iubească pe sine, posedă voința de a acționa virtuos. Persoanei neproductive, care nu a reuşit să-şi dezvolte aceste calități şi care e sclavul pasiunilor sale iraționale, îi lipseşte această voință.

Ideea că propriul caracter ne determină deciziile nu e deloc fatalistă. Omul, deşi asemenea tuturor celorlalte creaturi e supus unor forţe ce-l determină, e singura creatură înzestrată cu raţiune, singura capabilă să înţeleagă forţele ce-l afectează şi care, datorită acestei înţelegeri, poate avea un rol activ în propria soartă şi poate întări elementele ce tind spre bine. Omul e singura creatură înzestrată cu conştiinţă morală. Conştiinţa e vocea ce-l cheamă înapoi la sine, îi dă posibilitatea să afle ce trebuie să facă pentru a deveni el însuşi, îl ajută să rămână conştient de scopurile vieţii sale şi de normele necesare pentru atingerea acestor ţeluri. Nu suntem aşadar victimele neajutorate ale circumstanţelor; în realitate, suntem capabili să schimbăm şi să influenţăm forţele din interiorul nostru şi să controlăm, cel puţin până la un punct, condiţiile ce ne afectează. Putem cultiva şi potenţa condiţiile ce dezvoltă şi aduc la realitate străduinţa spre bine. Însă, deşi avem raţiune şi conştiinţă, care ne dau posibilitatea de a participa activ la propria viaţă, ele sunt în sine inseparabil legate de caracter. Dacă forţele distructive şi pasiunile iraţionale ajung să ne domine caracterul, ne vor fi afectate atât raţiunea, cât şi conştiinţa, care nu mai pot să-şi îndeplinească rolul aşa cum ar trebui. Acestea din urmă sunt cele mai preţioase capacităţi ale noastre şi e sarcina noastră să le dezvoltăm şi să le folosim; însă ele nu sunt libere şi nedeterminate, şi nici nu există separat de sinele nostru empiric; sunt forţe din structura personalităţii noastre globale şi, ca orice parte a structurii, sunt determinate de structura ca întreg, pe care la rândul lor o determină.

Dacă ne vom baza judecăţile morale despre o persoană pe analiza faptului dacă acea persoană ar fi putut să voiască diferit, nu vom putea emite nicio judecată morală. Cum putem, de exemplu, cunoaşte tăria vitalităţii înnăscute dintr-o persoană ce i-a dat posibilitatea să reziste forţelor

din mediu ce au acționat asupra sa în copilărie şi după? Sau cum am putea cunoaşte lipsa de vitalitate ce face o altă persoană să se supună aceloraşi forțe? Cum putem şti dacă în viața unei persoane un eveniment accidental, precum contactul cu o persoană bună şi iubitoare, nu i-a influențat dezvoltarea caracterului într-o direcție, în timp ce absența unei astfel de experiențe poate că i-a influențat-o în direcția opusă? Realmente, nu putem afla nimic despre aceste aspecte. Chiar dacă ne-am baza judecățile morale pe premisa că persoana ar fi putut acționa diferit, factorii de mediu şi constitutivi ce explică dezvoltarea caracterului său sunt atât de numeroşi şi complecşi că ne e practic imposibil să formulăm un verdict la întrebarea dacă respectivul ins s-ar fi putut dezvolta independent sau nu. Tot ce putem presupune e că acesta a fost rezultatul condițiilor date. Consecința e că dacă abilitatea noastră de a judeca o persoană ar depinde de cunoaşterea faptului dacă persoana evaluată putea sau nu să acționeze diferit, atunci noi, cercetătorii caracterului, va trebui să ne declarăm înfrânți în ce priveşte judecățile etice.

Şi totuşi, această concluzie e neîntemeiată, deoarece se bazează pe premise false şi pe o neînțelegere privind semnificația „judecății". A judeca poate însemna două lucruri: a judeca în sensul de exercitare a funcțiilor mentale ale asertării şi predicației. Însă „a judeca" mai înseamnă şi a avea rolul unui „judecător", referindu-se la activitatea de a absolvi şi de a achita.

Ultimul gen de judecată morală se bazează pe ideea unei autorități ce transcende omul şi care îl judecă. Această autoritate are privilegiul de a absolvi sau de a condamna şi pedepsi. Dictatele acestei autorități sunt absolute, deoarece este mai presus de om şi e înzestrată cu o înțelepciune şi putere inaccesibile lui. Până şi imaginea unui judecător care, într-o societate democratică, e ales şi, teoretic, nu e

deasupra celorlalți oameni e influențată de vechiul concept al unui zeu ce judecă. Deşi persoana sa nu posedă nicio putere supraomenească, funcția sa are. (Formele de respect datorate judecătorului sunt relicvele ce supraviețuiesc din respectul datorat unei autorități supraomeneşti; sfidarea curții e din punct de vedere psihologic ruda apropiată a lezmaiestății.) Însă multe persoane care nu au funcția de judecător îşi asumă un astfel de rol, gata să condamne sau să absolve când fac judecăți morale. Atitudinea lor conține adesea o cantitate considerabilă de sadism şi distructivitate. Probabil că nu există fenomen care să conțină mai multe sentimente distructive ca „indignarea morală", ce dă voie pizmei şi urii să se exprime sub masca virtuții.[133] „Indignatul" are brusc satisfacția de a disprețui şi a trata o creatură drept „inferioară", împreună cu sentimentul propriei superiorități şi dreptăți.

Judecata umanistă a valorilor etice are caracterul logic propriu judecății raționale în general. Când facem judecăți de valoare, judecăm fapte şi nu avem senzația că suntem nişte dumnezei superiori şi îndreptățiți să condamnăm sau să iertăm. Judecata că o persoană e distructivă, lacomă, geloasă ori invidioasă nu e diferită de afirmația unui medic despre disfuncția inimii sau a plămânilor. Să presupunem că avem de judecat un criminal despre care ştim că e un caz patologic. Dacă i-am putea cunoaşte ereditatea, mediul său de când era copil şi de mai târziu, vom ajunge foarte probabil la concluzia că a fost complet sub influența unor condiții asupra cărora nu avea nicio putere; în realitate am putea spune că a suferit mult mai mult decât un hoț mărunt şi deci e mai „de înțeles" decât ultimul. Însă aceasta

---

[133] Cartea lui A. Ranulf, *Moral Indignation and the Middle Class*, reprezintă o ilustrație excelentă a acestei idei. Titlul cărții ar putea fi la fel de bine „Sadismul şi clasa mijlocie".

nu înseamnă că nu ar trebui să-i judecăm răutatea. Putem înțelege de ce şi cum a devenit ce a ajuns să fie, dar putem totodată să-l judecăm pentru ceea ce este. Putem chiar presupune că am fi ajuns ca el dacă am fi trăit în aceleaşi condiții; însă, deşi astfel de considerații ne fac să nu ne asumăm un rol de judecător divin, aceasta nu ne împiedică să formulăm judecăți morale. Opoziția dintre înțelegerea situației acelui om, respectiv judecarea caracterului său e la fel ca opoziția dintre înțelegerea şi judecarea oricărui alt comportament uman. Dacă trebuie să judec valoarea unei perechi de pantofi ori cea a unei picturi, o fac potrivit anumitor standarde obiective, intrinseci obiectelor. Presupunând că pantofii sau pictura sunt de proastă calitate, nu-mi voi schimba verdictul dacă mi se spune că pictorul ori cizmarul s-a străduit mult, dar anumite condiții l-au împiedicat să facă mai bine. Pot să am înțelegere sau milă pentru cizmar sau pictor, pot fi înclinat să-i ajut, dar nu pot spune că nu le pot judeca munca pe motiv că înțeleg de ce obiectele create de ei au ieşit aşa de rău.

Principala sarcină a omului în viață e să-şi dea sieşi naştere, să devină ceea ce e în mod potențial. Cel mai important produs al acestui efort e propria personalitate. Se poate judeca obiectiv cât a reuşit persoana în această sarcină, în ce grad şi-a realizat potențialitățile. Dacă a eşuat în această misiune, i se poate recunoaşte eşecul, care poate fi judecat drept ce este, anume eşecul său moral. Chiar dacă se ştie că şansele nefavorabile erau mult prea mari şi că oricine ar fi eşuat, judecata nu se schimbă. Dacă recunoaştem totalitatea circumstanțelor ce au făcut acel individ să fie ceea ce este, putem avea compasiune pentru el; şi totuşi această compasiune nu afectează validitatea judecății. A înțelege o persoană nu înseamnă a trece cu vederea purtarea sa; înseamnă doar că nu e acuzată ca de pe poziția unui Dumnezeu plasat deasupra sa.

6. Etica: absolut vs. relativ, universal vs. imanent social

> Căci vedem oameni afectaţi uneori de un obiect în aşa fel, încât, deşi nu este prezent, ei cred totuşi că-l au în faţă. Iar când aceasta i se întâmplă unui om care nu doarme, spunem că aiurează sau că este nebun. Nu sunt crezuţi mai puţin nebuni, acei care ard de iubire şi care ziua şi noaptea nu visează decât iubita, şi de aceea provoacă de obicei râsul. Dar, când avarul nu se gândeşte la nimic decât la câştig şi la bani, iar ambiţiosul la mărire etc., aceştia nu sunt socotiţi că aiurează, pentru că sunt de obicei nesuferiţi şi sunt consideraţi odioşi. Însă, în realitate, avariţia, ambiţia, senzualitatea etc. sunt specii de halucinaţie, deşi nu sunt socotite printre boli.
>
> — Spinoza, *Etica*[134]

Folosirea necritică a termenilor „absolut” şi „relativ” a adus frecvent şi inutil confuzie în discuţia despre etica absolută şi cea relativă. Vom încerca în acest capitol să distingem diferitele lor conotaţii şi să le examinăm separat diferitele lor sensuri.

Potrivit primului sens în care vorbim despre o etică „absolută”, propoziţiile etice sunt indubitabile şi etern adevărate şi nu permit (şi nici nu garantează) posibilitatea unei revizuiri. Concepţia absolută asupra eticii e de găsit în sistemele autoritare, fiind consecinţa logică a premisei că puterea indubitabil superioară şi omniscientă a autorităţii constituie criteriul ultim de validitate. E esenţial pentru această pretenţie de superioritate ca autoritatea să nu poată greşi, ca poruncile şi interdicţiile sale să fie veşnic adevărate. Vom fi foarte succinţi în respingerea ideii că

---

134 Trad. cit., p. 253.

normele etice trebuie să fie „absolute”, pentru a fi valabile. Concepția, bazată pe premisa teistă a existenței unui „absolut” = putere perfectă, în raport cu care omul e necesar „relativ” = imperfect, a fost depăşită în toate celelalte domenii de gândire ştiințifică, unde se recunoaşte de regulă că nu există adevăr absolut, dar există totuşi legi şi principii valide. Aşa cum am subliniat deja, a spune că o aserțiune ştiințifică sau una rațională este validă înseamnă că puterea rațiunii e aplicată la toate datele de observație disponibile, fără ca vreuna să fie suprimată sau falsificată de dragul rezultatului dorit. Istoria ştiinței e istoria unor aserțiuni inadecvate şi incomplete, iar fiecare nouă descoperire face posibilă recunoaşterea inadecvării propozițiilor avansate anterior şi oferă o punte către formule mai adecvate. Istoria gândirii e istoria unei aproximări din ce în ce mai precise a adevărului. Cunoaşterea ştiințifică nu e absolută, ci „optimă”; ea conține optimul de adevăr la care poate ajunge o epocă istorică. Diferite culturi au pus accentul pe aspecte diferite ale adevărului, şi cu cât umanitatea devine mai unificată cultural, cu atât aceste aspecte vor fi mai bine integrate în imaginea totală.

Mai există un sens în care normele etice nu sunt absolute: nu doar că ele sunt revizuibile, ca orice aserțiuni ştiințifice, însă există anumite situații ce sunt inerent insolubile şi nu lasă loc pentru vreo alegere care să poată fi considerată „corectă”. Spencer, în discuția sa despre etica relativă şi cea absolută[135], oferă un exemplu de conflict dintre cele două. El vorbeşte de un arendaş ce doreşte să voteze în alegerile parlamentare. Acesta ştie că proprietarul e conservator, şi riscă să fie evacuat dacă votează aşa cum îi cere conştiința, anume liberal. Spencer crede că acest conflict e unul între

[135] *Principles of Ethics*, pp. 258 şi urm.

lezarea statului şi lezarea familiei, şi conchide că aici, ca şi „în nenumărate cazuri, nimeni nu poate decide care alternativă va produce mai puțin rău”[136]. Alternativa în acest caz nu pare să fie corect surprinsă de Spencer. Conflictul etic rămâne şi dacă nu ar fi fost nicio familie implicată, ci doar riscul la care îşi expune propria fericire şi siguranță. Pe de altă parte, la mijloc se află nu doar interesul statului, ci şi propria integritate. În realitate el se confruntă cu o alegere între bunăstarea sa fizică, şi prin aceasta cea mentală, pe de o parte, şi integritatea sa, pe de cealaltă parte. Orice ar face, va fi şi bine, şi rău. El nu poate face o alegere validă, deoarece problema cu care se confruntă e inerent insolubilă. Astfel de situații de conflicte etice insolubile apar necesarmente în legătură cu dihotomiile existențiale. În acest caz, totuşi, nu ne confruntăm cu o dihotomie existențială inerentă condiției umane, ci cu o dihotomie istorică pe care o putem evita. Arendaşul se confruntă cu un astfel de conflict de nerezolvat doar pentru că ordinea socială îi pune în față o situație în care nu poate exista o soluție satisfăcătoare. Dacă se schimbă conjunctura socială, va dispărea şi conflictul etic. Însă atâta vreme cât se mențin aceste condiții, orice decizie pe care o ia e deopotrivă bună şi rea, chiar dacă decizia în favoarea integrității poate fi considerată superioară din punct de vedere moral în comparație cu cea în favoarea vieții sale.

Ultimul şi cel mai important sens în care sunt folosiți termenii de etică „absolută” şi „relativă” este exprimat cel mai bine sub forma diferenței între eticile *universale* şi cele *imanente social.* Prin etică „universală” înțeleg normele de comportament având ca scop dezvoltarea şi actualizarea

---

[136] *Ibidem*, p. 267.

omului; prin etică „imanentă social” înțeleg normele de conduită ce au ca scop funcționarea şi supraviețuirea unui anume gen de societate şi a oamenilor ce trăiesc în ea. Un exemplu pentru conceptul de etică universală poate fi găsit în norme precum „iubeşte-ți aproapele ca pe tine însuți” sau „să nu ucizi”. În realitate, sistemele etice din toate culturile manifestă o similaritate uimitoare în ceea ce-i considerat necesar pentru dezvoltarea omului, a normelor care decurg din natura umană şi a condițiilor necesare pentru dezvoltarea sa.

Prin etici „imanente social” mă refer la acele etici ale căror norme, în orice cultură, conțin interdicții şi porunci care sunt necesare doar funcționării şi supraviețuirii acelei societăți. Orice societate, pentru a supraviețui, are nevoie ca membrii să se supună unor reguli care sunt esențiale modului său particular de producție şi de viață. Grupul trebuie să tindă să modeleze structura de caracter a membrilor astfel încât aceştia *să vrea să facă ceea ce au datoria să facă* în circumstanțele date. Astfel, spre exemplu, curajul şi inițiativa devin virtuți imperative într-o societate războinică, iar răbdarea şi ajutorul devin virtuți într-o societate unde cooperarea agricolă e dominantă. În societatea modernă, hărnicia a fost ridicată la rangul uneia dintre cele mai înalte virtuți deoarece sistemul industrial modern avea nevoie de înclinația spre muncă drept una dintre cele mai importante forțe productive ale sale. Calitățile care au un rang ridicat în funcționarea unei societăți anume devin parte din sistemul său etic. Orice societate are un interes vital ca regulile sale să fie respectate şi „virtuțile” îmbrățişate, deoarece supraviețuirea îi depinde de adoptarea lor.

Dincolo de normele care sunt în interesul societății ca întreg, vom găsi alte norme etice ce diferă de la o clasă la alta. Un exemplu de acest gen e accentul pus pe virtutea

modestiei şi ascultării la clasele de jos, şi a ambiției şi agresivității în clasele superioare. Cu cât e mai rigidă şi mai instituționalizată structura de clase, cu atât vom avea mai multe seturi de norme explicit legate de anumite clase, ca, de exemplu, normele pentru oameni liberi şi pentru şerbi în cultura feudală, sau pentru albi ori negri în sudul Statelor Unite. În societățile democratice moderne, unde diferențele de clasă nu fac parte din structura instituționalizată a societății, diferitele seturi de norme se combină; de exemplu, etica *Noului Testament* şi normele care sunt eficace în gestionarea unei afaceri de succes. În funcție de poziția socială şi talent, fiecare va alege setul de norme pe care îl poate utiliza, chiar dacă poate el va simula că respectă setul opus. Diferența dintre educația de acasă şi cea de la şcoală (ca, de exemplu, cea din gimnaziile particulare din Anglia şi anumite şcoli private din Statele Unite) tinde să pună accent pe setul de valori specific poziției sociale a clasei superioare, fără să nege direct celălalt set valoric.

Funcția sistemului etic în orice societate e să perpetueze existența acelei societăți. Însă o astfel de etică imanentă social e şi în interesul individului; pentru că societatea are o anumită structură, pe care el, ca individ, nu o poate schimba, interesul său personal ca individ e solidar cu interesul societății. Însă societatea poate totuşi să fie organizată de o manieră care să pună normele necesare supraviețuirii sale în conflict cu normele de care are nevoie pentru dezvoltarea deplină a membrilor săi. Acesta e cazul mai ales în societățile unde grupuri privilegiate domină sau exploatează restul membrilor. Interesele grupului privilegiat contravin celor ale majorității, dar, dacă societatea funcționează pe baza unei astfel de structuri de clasă, normele impuse membrilor grupului privilegiat sunt necesare supraviețuirii tuturor, cât timp nu se schimbă fundamental structura societății.

Ideologiile dominante într-o astfel de cultură vor tinde să nege că există vreo contradicție. Ele vor susține că, în primul rând, normele etice ale societății sunt la fel de valoroase pentru toți membrii, și vor tinde să sublinieze că normele ce tind să susțină structura socială existentă sunt norme universale, ce rezultă din nevoile existenței umane. Interdicția furtului, de exemplu, e adesea făcută a părea să izvorască din aceeași necesitate „umană" ca și interdicția crimei. Astfel, norme ce sunt necesare doar interesului de supraviețuire a unui gen anume de societate sunt ridicate la demnitatea de norme universale inerente existenței umane și de aceea cu aplicabilitate universală. Câtă vreme un anumit tip de organizare socială e istoric indispensabilă, individul nu are de ales, și trebuie să accepte normele etice ca obligatorii. Însă când o societate păstrează o structură ce acționează împotriva intereselor majorității, deși există premisele schimbării, conștientizarea caracterului condiționat social al normelor sale va deveni un element important pentru promovarea tendințelor de schimbare a ordinii sociale. Astfel de încercări sunt de obicei etichetate drept imorale de către reprezentanții vechii ordini. Cei care își doresc fericirea pentru ei înșiși sunt etichetați drept „egoiști", iar cei ce vor să-și păstreze privilegiile apar ca indivizi „responsabili". Pe de altă parte, supunerea e slăvită ca virtute a „altruismului" și „devoțiunii".

Deși conflictul dintre etica imanentă social și cea universală s-a redus pe parcursul evoluției umane, între cele două va exista o tensiune câtă vreme umanitatea nu va reuși să construiască o societate în care interesul „societății" va deveni unul și același cu cel al tuturor membrilor săi. Câtă vreme nu se ajunge în acest punct în evoluția umană, nevoile sociale condiționate istoric vor fi în conflict cu nevoile universale existențiale ale individului. Dacă individul ar trăi cinci sute sau o mie de ani, conflictul ar putea să nu

existe sau cel puțin ar fi considerabil atenuat. El ar putea în acest caz să recolteze bucuros ceea ce a semănat în necaz; suferința unei perioade istorice ce își arată roadele într-o perioadă următoare ar deveni rodnică și pentru el. Însă omul trăiește șaizeci sau șaptezeci de ani, și poate să nu vadă niciodată în viața lui rezultatele. Și totuși el se naște ca o ființă unică, ce închide în el toate potențialitățile a căror realizare e misiunea umanității. E obligația celor ce studiază știința omului să nu caute soluții „armonioase", ce ascund contradicția, ci să vadă limpede această tensiune. E sarcina gânditorului etic să alimenteze și să întărească vocea conștiinței umane, să recunoască ce e bine și ce e rău pentru om, indiferent dacă e bun sau rău pentru societate, într-un punct al evoluției sale. El poate să „strige în pustiu", însă, numai dacă vocea aceasta rămâne vie și neabătută, pustiul va deveni un ținut fertil. Contradicția dintre etica socială imanentă și etica universală va fi redusă și va tinde să dispară în măsura în care societatea va deveni cu adevărat umană, altfel spus, în măsura în care va avea grijă de dezvoltarea umană a tuturor membrilor.

V

Problema morală contemporană

> Dacă ori filosofii nu vor domni în cetăți, ori cei ce sunt numiți acum regi și stăpâni nu vor filosofa autentic și adecvat, și dacă acestea două – puterea politică și filosofia – n-ar ajunge să coincidă, și dacă numeroasele firi care acum se îndreaptă spre vreuna din ele, dar nu și spre cealaltă, nu vor fi oprite să procedeze astfel, nu va încăpea contenirea relelor, dragă

> Glaucon, pentru cetăţi şi neamul omenesc, şi nici această orânduire pe care am parcurs-o cu mintea nu va deveni vreodată posibilă, spre a vedea lumina soarelui.
>
> — Platon, *Republica*[137]

Există o problemă morală specifică momentului de acum? Nu rămâne oare problema morală aceeaşi în toate timpurile şi pentru toţi oamenii? Aşa stau lucrurile, însă fiecare cultură se confruntă cu probleme morale specifice, ce izvorăsc din propria structură, iar respectivele probleme morale sunt doar faţete ale problemelor morale ale omului. Fiecare dintre aceste faţete particulare poate fi înţeleasă doar în relaţie cu problema fundamentală şi universală a omului. În acest capitol final vreau să insist asupra unui aspect specific al problemei morale, în parte pentru că e crucial din punct de vedere psihologic, şi în parte deoarece tindem să fugim de acest aspect, iluzionându-ne că l-am rezolvat: *atitudinea omului faţă de forţă şi putere*.

Atitudinea omului faţă de forţă este însuşi rezultatul condiţiilor sale de viaţă. Ca fiinţe fizice, suntem supuşi puterii – puterii naturii şi puterii omeneşti. Forţa fizică ne poate priva de libertate şi ne poate ucide. Dacă putem să ne opunem ei depinde de factori accidentali, ţinând de vigoarea noastră fizică şi de armele pe care le deţinem. Pe de altă parte, mintea nu poate fi supusă atât de uşor. Adevărul pe care l-am înţeles, ideile în care credem nu pot fi invalidate prin forţă. Puterea şi raţiunea se află pe planuri diferite, iar forţa nu infirmă niciodată adevărul.

Înseamnă toate acestea că omul e liber, chiar dacă e născut în lanţuri? Înseamnă oare că spiritul unui sclav

---

[137] Platon, „Republica”, în *Opere*, vol. 5 (Bucureşti: Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1986), trad. Andrei Cornea, p. 266.

poate fi la fel de liber precum cel al stăpânului său, aşa cum au susţinut Sf. Pavel şi Luther? Dacă aşa ar sta lucrurile, atunci problema existenţei umane ar fi considerabil simplificată. Însă această poziţie trece cu vederea faptul că ideile şi adevărul nu există independent de om, şi că mintea îi e influenţată de corp, că stările-i mentale sunt marcate de existenţa fizică şi socială. Omul e capabil de iubire şi să cunoască adevărul, însă dacă el, şi nu doar corpul său, ci el în totalitate, e ameninţat de o forţă superioară, dacă e făcut să se simtă neajutorat şi temător, îi va fi afectată mintea, iar funcţionarea acesteia va fi distorsionată şi paralizată. Efectul paralizant al puterii nu se bazează doar pe frica provocată, ci şi pe o promisiune implicită, că deţinătorii puterii pot proteja şi avea grijă de cei „slabi", că pot elibera omul de sarcina incertitudinii şi a responsabilităţii pentru sine prin garantarea ordinii şi plasarea individului în această ordine, care îl face să se simtă în siguranţă.

Supunerea omului la această combinaţie de ameninţări şi promisiuni constituie „păcatul său originar". Supunându-se puterii = dominaţiei, el îşi pierde puterea = potenţialităţile. El îşi pierde puterea de a-şi folosi capacităţile care îl fac uman cu adevărat; raţiunea încetează să-i mai funcţioneze; el poate fi inteligent, capabil să manevreze lucrurile şi pe el însuşi, însă acceptă drept adevărat ceea ce aceia care au putere asupra sa numesc adevăr. El îşi pierde capacitatea de a iubi, căci emoţiile sunt legate de cei de care depinde. Îşi pierde simţul moral, deoarece incapacitatea sa de a-i critica şi a se îndoi de cei de la putere îi slăbeşte judecata morală despre orice şi oricine. El cade victimă prejudecăţii şi superstiţiei, deoarece e incapabil să cerceteze validitatea premiselor pe care se fundamentează astfel de credinţe false. Propria voce nu-l mai poate chema înapoi la sine, deoarece el nu poate să o audă, căci e preocupat să asculte vocile celor ce au putere asupra sa. Într-adevăr, libertatea e

condiția necesară pentru fericire, ca şi pentru virtute; libertatea, nu în sensul de capacitate de a face alegeri arbitrare şi nici ca eliberare de necesitate, ci libertatea de a actualiza ceea ce o persoană e în potență, de a împlini natura adevărată a omului, potrivit legilor existenței sale.

Dacă libertatea de a conserva propria integritate în fața puterii e condiția fundamentală a moralității, nu şi-a rezolvat atunci omul occidental problema morală? A rămas cumva numai o problemă a oamenilor ce trăiesc în dictaturi autoritare ce îi privează de libertatea lor personală şi politică? Într-adevăr, libertatea atinsă în democrațiile moderne conține promisiunea unei dezvoltări a omului ce e absentă din orice fel de dictatură, chiar dacă susține că funcționează în interesul omului. Însă e doar o promisiune, şi nu o realizare. Ne vom ascunde de noi înşine problemele dacă ne vom mulțumi să comparăm cultura noastră cu alte moduri de viață care sunt negația celor mai bune realizări ale umanității, şi astfel vom ignora faptul că şi noi ne plecăm în fața puterii, nu a celei a unui dictator şi a unei birocrații politice aliate lui, ci puterii anonime a pieței, succesului şi opiniei publice, a „bunului-simț” (sau, mai bine zis, a „nonsensului”) şi a maşinii căreia i-am devenit sclavi.

Problema noastră morală e indiferența omului față de sine. Ea constă în faptul că am pierdut sentimentul importanței şi unicității individului şi ne-am transformat în instrumente pentru scopuri ce nu țin de noi; am ajuns să ne simțim şi să ne tratăm ca pe nişte mărfuri, până într-acolo unde potențialitățile noastre ne sunt străine. Am devenit obiecte şi semenii noştri, la fel. Rezultatul e că ne simțim neputincioşi şi ne disprețuim pe noi înşine, disprețuind şi neputința noastră. Deoarece nu ne încredem în propriile puteri, nu credem nici în om, în noi înşine şi în ce pot crea aceste puteri. Nu avem o conştiință morală, în sensul ei

umanist, deoarece nu îndrăznim să ne încredem în propria judecată. Suntem o turmă şi credem că drumul pe care mergem trebuie să conducă spre un scop, căci vedem pe toată lumea pe acelaşi drum. Suntem în întuneric, dar ne facem curaj, pentru că îi auzim pe toți cum fredonează aceeaşi melodie ca noi.

Cândva Dostoievski a spus: „Dacă Dumnezeu nu există, atunci totul este permis". E ceea ce, realmente, cred mai toți oamenii; ei diferă doar prin aceea că unii conchid că Dumnezeu şi biserica trebuie să supravieţuiască pentru a susține ordinea morală, iar alții acceptă ideea că totul e permis, că nu există vreun principiu moral valid, că a te descurca e singurul principiu regulativ al vieții.

Prin contrast, etica umanistă aderă la poziția că, *dacă omul trăieşte, el va şti ce e permis*; iar a trăi înseamnă a fi productiv, a-ți utiliza puterile proprii nu pentru un scop ce transcende omul, ci pentru sine, spre a-ți înțelege existența, pentru a fi om. Câtă vreme există cineva care îşi plasează idealul şi scopul în afara sa, altfel spus, în cer, în trecut sau în viitor, el va ieşi din sine şi va căuta împlinire acolo unde nu poate să o găsească. El va căuta soluții şi răspunsuri la fiecare chestiune, mai puțin la cea referitoare la unde pot fi ele găsite – în el însuşi.

„Realiştii" ne asigură că problema etică e o relicvă a trecutului. Ei spun că analiza psihologică ori sociologică arată că valorile sunt relative, variind în funcție de cultură. În opinia lor, viitorul nostru personal şi social e garantat doar de eficacitatea noastră materială. Însă aceşti „realişti" ignoră câteva adevăruri factuale. Ei nu văd că, dacă persistăm în vacuitatea şi uniformitatea vieții individuale, în lipsa de productivitate şi lipsa de credință în sine şi în umanitate care decurge de aici, vor apărea perturbări emoționale şi mentale ce vor handicapa omul şi îndeplinirea deziderateloor sale materiale.

Auzim astăzi din ce în ce mai multe profeții catastrofiste. Deşi ele au o funcție importantă în a atrage atenția asupra posibilităților periculoase ocazionate de situația prezentă, ele nu iau în considerare promisiunea implicită a succeselor omului în ştiințele naturii, medicină şi arte. Într-adevăr, aceste realizări creionează imaginea unor forțe productive puternice, incompatibile cu imaginea unei culturi în descompunere. Perioada noastră e una de tranziție. Evul Mediu nu s-a terminat în secolul al cincisprezecelea, iar epoca modernă nu a început imediat după aceea. Începutul şi sfârşitul implică un proces ce durează peste patru sute de ani, o perioadă foarte scurtă în termeni istorici, dar nu în termenii vieții omeneşti. Perioada noastră e un sfârşit şi un început, e o gestație a nenumărate posibilități.

Dacă ne vom întreba iarăşi acum, ca la începutul acestei cărți, dacă avem motive să fim mândri şi să sperăm, răspunsul va fi, din nou, afirmativ, însă va fi nevoie de o precizare, ce decurge din ceea ce am discutat între timp: nici fapta bună, nici fapta rea nu sunt automate sau predeterminate. Decizia e în puterea omului. Ea are la bază capacitatea sa de a se lua în serios şi de a-şi asuma viața şi fericirea; ea depinde de voința de a privi în față problemele morale, cele proprii şi cele ale societății. Ea se întemeiază pe curajul său de a fi el însuşi şi de a exista pentru el însuşi.

Cuprins

Cuvânt-Înainte 6
I
Problema 10
II
Etica umanistă: ştiința aplicată a artei de a trăi 15
III

Natura umană şi caracterul 43
a. Slăbiciunile biologice ale omului 44
B. Dihotomiile existenţiale şi istorice ale omului 45
A. Temperamentul 55
B. Caracterul 58
IV
Problemele eticii umaniste 115
A. Conştiinţa morală autoritară 138
A. Plăcerea ca un criteriu de evaluare 165
B. Tipuri de plăcere 174
C. Problema mijloacelor şi scopurilor 182
A. Omul – bun sau rău? 200
B. Refulare şi productivitate 213
V
Problema morală contemporană 231